

Ordre et temps
dans la philosophie de Foucault

La Philosophie en commun
*Collection dirigée par Stéphane Douailler,
Jacques Poulain, Patrice Vermeren*

Nourrie trop exclusivement par la vie solitaire de la pensée, l'exercice de la réflexion a souvent voué les philosophes à un individualisme forcené, renforcé par le culte de l'écriture. Les querelles engendrées par l'adulation de l'originalité y ont trop aisément supplanté tout débat politique théorique.

Notre siècle a découvert l'enracinement de la pensée dans le langage. S'invaliderait et tombait du même coup en désuétude cet étrange usage du jugement où le désir de tout soumettre à la critique du vrai y soustrayait royalement ses propres résultats. Condamnées également à l'éclatement, les diverses traditions philosophiques se voyaient contraintes de franchir les frontières de langue et de culture qui les enserraient encore. La crise des fondements scientifiques, la falsification des divers régimes politiques, la neutralisation des sciences humaines et l'explosion technologique ont fait apparaître de leur côté leurs faillites, induisant à reporter leurs espoirs sur la philosophie, autorisant à attendre du partage critique de la vérité jusqu'à la satisfaction des exigences sociales de justice et de liberté. Le débat critique se reconnaissait être une forme de vie.

Ce bouleversement en profondeur de la culture a ramené les philosophes à la pratique orale de l'argumentation, faisant surgir des institutions comme l'École de Korcula (Yougoslavie), le Collège de Philosophie (Paris) ou l'Institut de Philosophie (Madrid). L'objectif de cette collection est de rendre accessibles les fruits de ce partage en commun du jugement de vérité. Il est d'affronter et de surmonter ce qui, dans la crise de civilisation que nous vivons tous, dérive de la dénégation et du refoulement de ce partage du jugement.

Dernières parutions

Alain ELLOUE-ENGOUNE, *Albert Schweitzer et l'histoire du Gabon*, 2011.

Marie BARDET, *Penser et mouvoir, Une rencontre entre danse et philosophie*, 2011.

Jean-Pierre COTTEN, *Entre théorie et pratique*, 2011.

Jean-François GAVA, *Contrariété sans dialectique*, 2011.

Walter MENON, *L'œuvre d'art. L'expérience esthétique de la vérité*, 2010.

Lucie REY, *Qu'est-ce que la douleur ? Lecture de René Leriche*, 2010.

DIOGO SARDINHA

**ORDRE ET TEMPS
DANS LA PHILOSOPHIE DE
FOUCAULT**

Préface d'Étienne Balibar

L'Harmattan

DU MÊME AUTEUR

Avec Bertrand Ogilvie et Frieder Otto Wolf (org.), *Vivre en Europe : philosophie, politique et science aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan, 2010.

Publié avec le concours du Centre de philosophie des sciences de l'Université de Lisbonne (CFCUL) dans le cadre du Programme de financement pluriannuel des Unités de recherche et de développement de la Fondation pour la science et la technologie, Portugal ; et avec le concours du Programme MCTES de cette même fondation.

© L'Harmattan, 2011
5-7, rue de l'École-Polytechnique ; 75005 Paris

<http://www.librairieharmattan.com>
diffusion.harmattan@wanadoo.fr
harmattan1@wanadoo.fr

ISBN : 978-2-296-56327-8
EAN : 9782296563278

SOMMAIRE

Préface d'ÉTIENNE BALIBAR	
Comme si une philosophie était née	11
Liste des abréviations utilisées pour les écrits de Michel Foucault	22
INTRODUCTION	23
PREMIÈRE PARTIE – LE RAPPORT FONDAMENTAL	31
Chapitre I – <i>Les Mots et les choses</i> : la reconduction des savoirs à leurs conditions de possibilité	33
§ 1 – L'ambiguïté de l'archéologie redoublée par l'équivocité de la disposition	34
§ 2 – L'expérience de l'ordre comme résultat du premier déplacement méthodologique	36
§ 3 – La disposition, principe épistémologique de mise en ordre .	40
Chapitre II – <i>Surveiller et punir</i> et <i>La Volonté de savoir</i> : la dissolution du lien classique entre les sujets et le souverain . . .	47
§ 4 – Les effets de pouvoir sont des noms réels : les libertés, l'âme et la sexualité	48
§ 5 – Le deuxième déplacement méthodologique et le statut des technologies politiques des corps	51
§ 6 – Le dispositif, principe politique de mise en ordre	54

Chapitre III – *L’Usage des plaisirs et Le Souci de soi* : la valorisation de l’éthique au détriment de la morale. 61

§ 7 – Le plan superficiel des codes abandonné au profit des rapports à soi. 62

§ 8 – La différence entre l’éthique et la morale et le troisième déplacement méthodologique. 65

§ 9 – L’absence d’un troisième principe de mise en ordre 70

Chapitre IV – Le fond et le fondement 77

§ 10 – La disposition épistémologique donne sa vérité de manière indépendante 77

§ 11 – Après la descente aux profondeurs, la montée à la surface. 79

§ 12 – Des fondements sans normativité 84

Conclusion de la première partie – La cohérence méthodologique d’ensemble 89

DEUXIÈME PARTIE – LE TEMPS SPATIALISÉ 95

Chapitre V – Les métamorphoses historiques 97

§ 13 – Les ruptures radicales entre les époques de savoir. 97

A – Kant : causalité naturelle et causalité par liberté 98

B – Nietzsche, Heidegger et l’événement dans l’histoire de l’Être. 101

C – Une archéologie qui ne peut sauter par-dessus son temps 104

§ 14 – L’estompage de la discontinuité dans le pouvoir. 106

§ 15 – L’éthique et l’abandon définitif des ruptures. 113

Chapitre VI – L’historicité et la visibilité	123
§ 16 – Du champ de l’expérience au champ du pouvoir	123
A – La temporalité saisie comme visibilité :	
<i>l’Histoire de la folie</i>	124
B – La mise en champ et le point de vue.	127
§ 17 – L’engrenage, système concret dans un champ de pouvoir-savoir	130
§ 18 – Les dispositifs de visibilité.	134
A – Différences et affinités entre trois modèles : l’exclusion, le quadrillage et le panoptique	136
B – Comment fonctionne la microphysique ?	140
 Chapitre VII – La temporalité et la spatialité	 145
§ 19 – Les aménagements contre l’histoire évolutive.	145
§ 20 – La spatialité verticale	150
§ 21 – La spatialité horizontale	155
A – Exclusion et inclusion.	156
B – Les résistances actives et passives ; leur infériorité par rapport au pouvoir	161
§ 22 – Un dehors immanent.	166
A – La fin des utopies	166
B – L’hétérotopie	169
Conclusion de la deuxième partie – La pensée réduite à la topologie.	173

TROISIÈME PARTIE – LA SINGULARITÉ DE L'ÉTHIQUE

ET SES CONSÉQUENCES 177

Chapitre VIII – L'éthique de l'assujettissement à soi 181

§ 23 – Le choix radical comme luxe d'une minorité 181

§ 24 – Se dépendre de soi-même : une nouvelle critique du sujet. 187

§ 25 – La conjonction paradoxale de l'austérité et de la liberté. . 193

Chapitre IX – La systématisme sans fin 199

§ 26 – Deux modèles pour penser l'articulation des domaines :

Pascal et le point d'hérésie, Kant et le jeu des facultés 200

§ 27 – Le jeu infini comme principe d'articulation 205

§ 28 – La réhabilitation du concept de système. 212

Conclusion de la troisième partie – L'intrication des trois axes . 223

CONCLUSION – LE SYSTÈME DE LIBERTÉ. 227

ANNEXES

Bibliographie. 233

Index des noms propres et des notions 245

Index des ouvrages de Foucault 249

PRÉFACE

Comme si une philosophie était née

Lorsque son éditeur m'a fait l'honneur de me demander une préface pour le livre que Diogo Sardinha avait tiré de la thèse naguère soutenue par lui, comme on dit, « sous ma direction¹ », la chose m'est apparue (puisqu'elle prolongeait, désormais sans contrainte universitaire, le dialogue esquissé entre nous pendant les années de sa préparation) à la fois naturelle, agréable et excitante – et donc relativement aisée. N'étais-je pas déjà familier du contenu de l'ouvrage, et convaincu de son intérêt ? Il suffirait d'en signaler les principaux aspects, en veillant à ne pas trop empiéter sur le droit de l'auteur à énoncer lui-même son projet et ses hypothèses. Or, je n'allais pas tarder à m'apercevoir qu'en réalité la tâche du préfacier présentait ici une difficulté singulière.

Cela tient à deux raisons. Je m'excuse auprès du lecteur de lui en faire ainsi confiance, comme s'il devait endurer le compte rendu de mes états d'âme et comme si je n'étais pas sûr, au fond, de parvenir à les oublier. La première, c'est que le livre de Diogo Sardinha comporte une prétention exorbitante, énoncée dès le début et réitérée à la fin : celle de donner pour la première fois une présentation de la philosophie de Foucault ou, mieux, du projet de Foucault philosophe et de sa réalisation à travers l'ensemble de l'œuvre de l'auteur de *l'Histoire de la folie*, de *Les Mots et les choses* et du *Souci de soi*. Or je soutiens cette prétention. Mais le dire, sans entrer dans une longue dissertation, c'est, par les temps qui courent où l'ambition « théorique » n'a guère bonne presse, exposer l'auteur au scepticisme, si ce n'est à la dérision, faire fuir les lecteurs plutôt que de les inciter à juger par eux-mêmes. Et ne pas le dire, c'est sembler reculer devant le problème ainsi soulevé, affaiblir le texte au lieu de le fortifier. La seconde raison, c'est que l'essai de Diogo Sardinha est un livre à surprise, sinon à suspense. Il ne va pas là où, dans ses premières pages et ses premières analyses, on pourrait croire qu'il se dirige, bien que son point de départ lui soit essentiel et conditionne tous ses développements. En un sens, dire cela, c'est déjà trop en dire, s'il est vrai qu'une surprise annoncée n'en est plus tout à fait une.

1. Ou plutôt d'une partie d'entre elle ; une autre est ici gardée en réserve et débouchera, je l'espère, sur un second ouvrage.

Force est pourtant de voir là l'essentiel : l'effet de complication, de déplacement et, finalement, de retournement qui affecte en cours de route l'hypothèse *a priori* un peu formelle d'un ordre structurant la composition et l'écriture des livres de Foucault, dont les « métaphores » du fond et de la surface seraient les indices et qui aurait pour enjeu le conflit des temporalités à l'œuvre dans la disposition des savoirs, les dispositifs de pouvoir ou la transformation des principes éthiques. Profondément dialectique à cet égard, la méthode de Diogo Sardinha ne dégage ce qui, finalement, supplantera cette représentation première qu'en la prenant totalement au sérieux, et en déployant complètement ses justifications et ses contradictions. Elle requiert donc qu'on y séjourne, et ne peut être court-circuitée par l'énoncé des conséquences ou des problèmes qu'elle suggère sans se voir dénaturée.

Les deux raisons, bien sûr, sont liées. Lorsque l'idée du « rapport fondamental » aura été, pour finir, transformée en celle d'une « systématité sans fin » (expression à la fois imitée de Kant et subtilement décalée par rapport à lui), la prétention de l'auteur aura été justifiée – en tout cas, elle ne pourra plus ne pas être prise au sérieux. Je devrais donc m'arrêter là et me contenter d'une exhortation dont l'efficacité serait à la merci de ma bonne réputation éventuelle, tout en demeurant irrémédiablement fragilisée par la prévention favorable qu'on est en droit de me supposer envers mon ancien étudiant : *legere aude !* Entrez donc dans le livre ! Lisez et relisez grâce à lui cette œuvre foisonnante, aujourd'hui partout invoquée, et que sans doute vous croyez connaître ! Jugez par vous-mêmes !

Je me résous mal cependant à cette économie radicale qui, en l'occurrence, serait seule rigoureuse, mais aboutirait aussi à me priver de ma fonction et, rusant avec les contraintes que je viens d'énoncer, je tenterai de m'en acquitter en encadrant le livre qu'on va lire (sans pour autant le « cadrer ») au moyen de deux séries de remarques. Toutes deux concernent ce qui m'apparaît, à la relecture, comme son « objet » ultime : non pas tant la place de catégories comme celles d'ordre et de temps (et toutes celles qui, on va le voir, en dérivent ou s'y insèrent : fond et surface, (non) fondement, historicité et visibilité, topologie, systématité, infinité et régularité du « jeu ») dans la philosophie de Foucault – qu'on pourrait supposer ainsi « constituée », ou donnée au terme de son parcours d'écrivain, alors même que celui-ci s'est trouvé interrompu prématurément, mais non sans avoir donné lieu de sa part à plusieurs réflexions récapitulatives et libératoires – que le genre de philosophie pratiqué par Foucault, et que ces catégories permettent de situer par rapport à toutes les autres. Et par conséquent l'équivocité intrinsèque, l'indétermination encore à venir du nom de « philosophie » que révèle l'œuvre de Foucault, dans un effort permanent de polémique et d'ascèse.

Ma première remarque, c'est que l'interprétation du geste philosophique de Foucault, en dépit des commentaires continus dont il l'a accompagné (ou peut-être à cause d'eux), peine toujours encore aujourd'hui à s'extirper d'un dilemme, au fond classique, entre des interprétations et des usages empiristes – ou si l'on préfère pragmatiques – et des récupérations dogmatiques, voire métaphysiques (et aussi, de façon croissante, moralisantes). Les premières, si talentueuses soient-elles souvent, reposent au fond sur le déni ou la mise à l'écart de la dimension philosophique de l'œuvre de Foucault. Elles s'appuient notamment sur la publication des grands cours des années 1970, mais cherchent aussi à réaliser ce tour de force de convoquer des récits et des modèles empruntés aussi bien à l'historicité tragique du premier Foucault qu'à la philologie antiquisante du dernier, en passant par l'immense chantier généalogique de la « gouvernementalité » que lui-même – paradoxalement et provocativement par provocation – avait décrit comme relevant d'un nouveau positivisme (« heureux »). De façon prudente ou agressive, elles font de lui un anti-philosophe, ou un post-philosophe. Les secondes, qui s'appuient notamment sur l'énigmatique formulation : « une ontologie critique de nous-mêmes », répétée par Foucault dans ses commentaires successifs de l'opuscule de Kant *Was ist Aufklärung ?*, ne manquent pas de la rapprocher d'une thématique heideggérienne de la temporalité comme expérience originaire de « l'être avec ». Elles sont donc tentées par la réintégration de Foucault dans une lignée phénoménologique et transcendantale. Elles font de lui un philosophe ou même un sage qui aurait indéfiniment différé la présentation de son « idée » au bénéfice de « travaux d'historien », ou aurait ainsi trouvé le moyen de se présenter masqué en ne répondant qu'apparemment aux sollicitations de l'actualité. Sa vraie place serait sur l'une des marches de « l'école d'Athènes » (ou de l'Université de Fribourg).

Sans doute cette oscillation n'est-elle pas de hasard. Au point de rencontre entre les intérêts divergents des lecteurs et ceux de Foucault lui-même, elle permet de dégager deux grandes lignes de force dans le travail de Foucault – dans la façon dont il a « écrit certains de ses livres » : d'un côté le fait que ce travail porte, certes, sur des « objets » (dont on pourrait dire généralement qu'ils relèvent du champ de la culture²), mais surtout s'oriente en fonction de problèmes, ou se déploie comme problématisation des objets de l'épistémologie, de la politique ou de la morale et de leur appartenance à des « domaines » déterminés qu'elle peut reconstituer, mais qu'elle ne crée pas ; de l'autre le fait que ce travail constitue de bout en bout, et toujours très consciemment, une réflexion sur ce qui commande l'historicité même de l'histoire, à savoir l'événement ou l'événementialité, dont il faut admettre qu'elle échappe aux alternatives classiques de la métaphysique du temps (en particulier parce que l'événement dont elle traite doit toujours aussi, d'abord, être situé dans un certain « lieu » ou « espace », qu'il

2. Dans le monde anglo-saxon et post-colonial, qui lui ménage une postérité extraordinairement active, la place de Foucault est décidément au sein des *cultural studies*.

soit homéo- ou hétérotopique³). Reste à comprendre, cependant, comment on peut tenir ensemble, philosophiquement, les impératifs de la problématisation et ceux de l'événementialité. Avec Diogo Sardinha, je dirai qu'il y faut un détour, et même un long détour : passant par la reconstruction des rapports de la temporalité et de la spatialité (en particulier la spatialité qui autorise socialement le « partage du visible et de l'invisible »), et de leur variation continue, jusqu'au moment où ils en viendront à coïncider avec le problème du « rapport à soi ». Mais cette errance, ou qui peut paraître telle, est le mouvement même qui, dans l'œuvre du « sujet » Foucault, dans une expérience sur soi se livrant non pas au-dedans mais au dehors (ou dans la « pensée du dehors »), qui n'est donc pas tant de l'ordre de la méditation que de l'intervention, change la philosophie (ce qui n'est pas du tout la même chose que de « changer de philosophie », mais n'a rien à voir non plus avec « détruire » ou « déconstruire » la philosophie). Il apparaît alors que l'alternative du pragmatisme et du dogmatisme, ou si l'on veut de l'histoire et de l'ontologie, était trompeuse. Elle a fait l'objet chez Foucault lui-même d'un dépassement critique. Si Diogo Sardinha a vraiment réussi à donner corps et sens à ce dépassement, il a tenu son pari, soutenu sa prétention. Et du même coup, l'importance privilégiée qu'il accorde à la confrontation doctrinale et à l'examen des affinités « structurales » entre le philosophe de Foucault et celui de Kant se trouve pleinement justifiée.

Sur cette base, à mesure qu'on suivra les formalisations (les contrastes dégagés par Diogo Sardinha dans l'œuvre de Foucault), je voudrais maintenant suggérer qu'on prête une attention particulière à l'insistance de questions qui mettent en cause, précisément, la modalité du discours philosophique. J'en donnerai trois exemples (dont je ne prétends pas qu'ils soient les seuls possibles : ils reflètent les intérêts, les attentes du « philosophe » que je cherche à être, installé par une expérience à laquelle, certes, Foucault ne fut pas étranger, mais qui puisait d'abord à d'autres sources, précisément dans cet entre-deux de l'anti-philosophie et du retour de la philosophie, dont la seule issue possible est la découverte d'une autre façon de philosopher). À chaque fois, je suggère aussi qu'on soit sensible à l'étroite interdépendance des questions « spéculatives » (au sens où le spéculatif connote l'élaboration des catégories de pensée pour elles-mêmes) et des questions « politiques » (au sens où la politique ne relève pas seulement du « pouvoir », même s'il en assigne la matérialité, mais se trouve aussi impliquée dans la problématisation des savoirs et des conduites morales, qui met à jour leur conflictualité et leurs effets intrinsèques de « subjectivation »). Je ne fais

3. Même la référence à Nietzsche, si insistante chez Foucault de bout en bout (j'y reviens dans un instant), doit ici être maniée avec précaution – comme s'y emploie Diogo Sardinha – puisqu'elle ne conduit à aucune reprise explicite des thèmes métaphysiques de Nietzsche (comme la sélection ou le retour éternel), à la différence de ce qui a lieu chez Deleuze, mais débouche sur une étonnante tentative de pratiquer la « critique » à la fois au sens kantien et au sens nietzschéen.

bien entendu que les indiquer : je veux illustrer le type de questions qu'on est amené à se poser à la lecture du livre de Diogo Sardinha, ou dans son prolongement, et qui font de sa lecture une expérience d'ébullition intellectuelle, mais je ne veux surtout pas qu'elles en viennent à recouvrir sa propre progression argumentative.

Un premier exemple concerne la transformation foucauldienne de la catégorie du transcendantal. Dans le même ouvrage clé, *Les Mots et les choses*, dont on voit bien qu'il a constitué pour Diogo Sardinha une référence privilégiée (même s'il s'agit pour lui, à la Foucault, de s'en « déprendre » progressivement), Foucault a joué de façon complexe avec la tradition – kantienne et post-kantienne, husserlienne et heideggérienne – qu'évoque ce terme, et avec les significations opposées qu'on peut lui conférer⁴. Le fait de replacer l'événement philosophique que constitue la révolution copernicienne dans le cadre d'une transformation des discours classiques portant sur la « nature humaine » en « sciences de l'homme » autorise Foucault à critiquer l'impensé de la critique, ce qu'il appelle le « doublet empirico-transcendantal », c'est-à-dire le système des présupposés anthropologiques qui sous-tendent la promotion kantienne d'une « subjectivité constituante », ontologiquement et épistémologiquement soustraite aux conditions dans lesquelles elle inscrit l'expérience possible. Mais il le conduit aussi, de l'autre côté, à identifier les universaux anthropologiques (la vie, le travail, le langage) qui autorisent, de façon réflexive, la reconnaissance dans le champ de l'objectivité (ou sur ses bords) de ce qui impose à tout sujet de se percevoir comme représentant particulier de l'espèce humaine. C'est à ce propos que Foucault utilise à son tour (et à sa façon propre) l'expression de quasi-transcendantal, en insistant non seulement sur le caractère historique (contingent, en ce sens) des *a priori* dont relève la formation d'une figure déterminée de « l'homme » comme sujet-objet de la connaissance, mais sur la transgression de la « frontière » entre le champ de l'*a priori* et celui de l'empiricité, qui fait que le « sujet » (« l'homme ») devient visible, et accessible comme objet d'intervention, au sein même du domaine dont sa singularité (voire sa centralité) forme pourtant la condition de possibilité.

4. Clairement, la figure du « moment théorique » représenté par l'ouvrage de 1966 qui, instantanément, propulsa Foucault au premier plan du débat philosophique en faisant de lui le chef de file des « fossoyeurs du sujet » et le prince de l'anti-humanisme, est en train de changer. Mais, là encore, on peut craindre un effet de simple bascule. Je me souviens avoir entendu il y a dix ans encore un interprète de Foucault autorisé s'il en est (puisqu'il avait été son assistant) récuser péremptoirement la référence à *Les Mots et les choses* à propos d'un travail de thèse, en faisant état de cette « confiance » : « Foucault m'a dit : "j'ai écrit ce livre pour faire plaisir à Canguilhem" » (serait-ce d'ailleurs une si mauvaise raison ?). Aujourd'hui, la publication, longtemps différée, de la « thèse secondaire » de Foucault sur l'anthropologie de Kant vient nourrir, au contraire, l'idée d'un « projet secret », comme tel essentiellement invariant, qui serait le renversement du jugement heideggérien sur l'analytique de la finitude, en tant que transposition de la question « qu'est-ce que l'homme ? » dans l'horizon de la mort.

On a là tout autre chose qu'un relativisme, ou un culturalisme, mais tout autre chose aussi qu'une élaboration de l'idée de « champ transcendantal sans sujet » telle que, de façon concurrente, diverses philosophies issues de la phénoménologie ou du structuralisme se sont efforcées de la formaliser au cours du xx^e siècle⁵. Le quasi-transcendantal est un concept (ou un « quasi-concept », aux fins de questionnement, de problématisation) qui ne récuse pas l'idée du conditionnement de l'expérience, mais oblige, d'une part, à postuler l'impureté des conditions de possibilité (et soulève tout particulièrement la question des rapports de pouvoir surdéterminant la formation des disciplines, voire celle des épistémès ou des « mathèmes »), tout en permettant, d'autre part, d'y inscrire de façon originaire un « jeu » ou une « liberté » faisant de la condition (ou du système, du code) non pas une réalité absolue, mais une réalité modale, enjeu de sa propre réalisation. Les analyses auxquelles Diogo Sardinha parvient en conclusion autorisent ainsi, rétroactivement, une nouvelle lecture du schème conceptuel dont il s'était servi au départ. Et plus substantiellement peut-être, elles projettent un éclairage intense sur les raisons profondes du constant mouvement d'identification et de distanciation par rapport aux thèmes kantien qui polarise toute cette lecture : surtout ceux de la troisième Critique, dont la redécouverte et l'interprétation auront véritablement occupé tout le dernier demi-siècle (particulièrement, peut-être, en France), en raison de la multiplicité des fonctions (esthétique, éthique, mais aussi logique) qu'elle confère à la liberté⁶.

Une deuxième question, apparemment plus spécialisée, se présente alors à notre attention : celle de l'articulation, dans la conception même de la liberté, entre les schèmes du conflit et du jeu. Bien sûr, elle ne se sépare pas du rapport que Foucault

5. Je n'entre pas ici dans des discussions de « priorité » à propos de l'expression « quasi-transcendantal » dont se sont servis, en des sens différents, plusieurs philosophes de la deuxième moitié du xx^e siècle (Foucault, Derrida, Habermas, etc.). La préoccupation de Foucault – dans *Les Mots et les choses* et au-delà – pour la problématique du « sujet-objet » conçu non pas en termes d'identité dialectique mais de « présupposition réciproque » ou d'interférence entre les champs « incompatibles » du constituant et du constitué, n'est sans doute pleinement intelligible que dans le cadre d'une confrontation avec une série d'autres discours : celui de Merleau-Ponty, certainement, mais aussi celui Lukács dans *Histoire et conscience de classe* (comme le soulignait de façon suggestive Massimo R. Leonelli dans une autre thèse soutenue en 2007 à l'Université Paris Ouest-Nanterre-La Défense). Ce qui s'indique ici, c'est le rapport intime et décalé de Foucault à une problématique post-kantienne qui n'a cessé de remettre en question le partage entre l'ordre du « phénomène » (*Erscheinung*) et celui de « l'illusion » (*Schein*) dont la « pureté » du sujet constituant est précisément l'enjeu. Ainsi que le note Diogo Sardinha, « l'apparence n'est pas une illusion » pour Foucault, et cette thèse suffit à bouleverser toute la problématique du « fondement ».

6. On rappellera ici la proximité de Foucault, non seulement avec Deleuze, mais avec Gérard Lebrun, dont le grand livre *Kant et la fin de la métaphysique : essai sur la Critique de la faculté de juger*, soutenu comme thèse sous la direction de Canguilhem plusieurs années avant sa publication (1970), aura marqué toute une génération.

entretient avec la « source » nietzschéenne de sa pensée, qui ne relève pas tant, on le sait, de l'héritage ou du commentaire que de l'inspiration et de l'actualisation. Le fait que Diogo Sardinha privilégie, dans sa reconstruction du « systématique » foucauldien, un modèle architectonique venu de Kant, serait-ce pour en déstabiliser le fondement, n'implique nullement qu'il ignore ou minimise cette inspiration. Plutôt nous pousset-il à relancer la question de savoir comment Foucault a pu philosopher à la fois – et de plus en plus – avec Kant et avec Nietzsche (donc avec chacun d'eux aussi contre l'autre), en combinant leurs « questions » respectives (question de droit, question de fait) dans une même entreprise critique. Et comment cette double inspiration a pu se traduire par un « retour aux Grecs » constamment sous-tendu par le souci de l'actualité – mais d'une actualité, si l'on peut dire, « intempestive » ou « inactuelle » (*unzeitgemäß*). Qu'il n'y ait là rien de simple, ni *a fortiori* de naturel, plusieurs lecteurs en auront témoigné, qui ne peuvent être écartés d'un revers de main : ainsi Deleuze se demandant en quel sens « il y a encore un Grec chez Foucault » chez qui « une certaine confiance dans une problématisation des plaisirs » l'emporte sur les formes modernes du gouvernement de soi. Ce Grec retrouverait l'idée d'un « rapport de forces [passant] par une rivalité des hommes libres⁷ ». Non pas tant, par conséquent, le « présocratique idéal », inspiré en particulier d'Héraclite, chez qui la guerre des hommes reflèterait de façon quasi-mythique le « jeu du monde », même si cette figure archi-esthétique nietzschéenne (et aussi, ne l'oublions pas, heideggérienne) peut être lue en filigrane de nombreuses analyses de Foucault (non pas tant, sans doute, celles qui portent directement sur les Grecs, que celles qui évoquent les résurgences d'une éthique de « l'assujettissement à soi » dans la modernité). Pas non plus le « sage » de type stoïcien, habitant déjà un espace « autre » que la cité des hommes avec ses institutions et ses conflits. Mais le citoyen de la polis, ou plutôt (comme le montre Diogo Sardinha dans une très belle relecture de *L'Herméneutique du sujet*⁸) le « sujet » dont le « choix de vie » ou le mode d'existence public comporte en même temps un écart, voire une « auto-exclusion » par rapport au commun, qu'il soit défini comme intérêt, comme loi ou comme style de conduite (sexuelle ou autre). Donc généralement comme norme⁹.

7. G. Deleuze, *Foucault*, Paris, éditions de Minuit, 1986, p. 121-122. Diogo Sardinha cite le début de ce développement de Deleuze, dont j'emprunte ici la fin.

8. Voir ci-dessous, chapitre VIII, § 23.

9. Sur toute la question de la logique et de la politique des « normes » chez Foucault, on ne peut que renvoyer au travail magistral de Stéphane Legrand, *Les Normes chez Foucault* (Paris, PUF, 2007), dont la méthode est tout à fait différente, mais qui m'apparaît à bien des égards comme complémentaire du présent ouvrage. Le sujet éthique assumant le choix radical « entre l'appartenance et l'exclusion » et retrouvant ainsi un mode « grec » de participation agonistique, ou conflictuelle, à la sphère publique, n'est pas à proprement parler un *dissident* ou un *révolté* ; il serait plutôt l'inventeur d'une « contre-conduite », même si Foucault, lorsqu'il tente d'élaborer cette catégorie comme un « type » transhistorique susceptible de multiples variations, se tourne plutôt vers des modèles empruntés à la spiritualité et à l'ascèse médiévale (voir *Sécurité, territoire, population : cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris, Gallimard/Le

On pressent que le moment grec n'est pas tant un retour qu'un recours – et ainsi ne vient aucunement contredire le principe de méthode historique dont, dès le départ, Diogo Sardinha avait fait le concentré de l'opposition entre Foucault et les philosophies « dialectiques » de l'histoire : alors que celles-ci, dans le sillage de Hegel, interdisent de « sauter par-dessus son temps » dans la direction de l'avenir, c'est « vers le passé » que Foucault formule cette impossibilité ontologique. Reste que l'éternité des Grecs, affirmée puissamment par le « dernier Foucault » (mais, à bien y regarder, latente dans sa filiation nietzschéenne), semble osciller entre deux modalités d'existence historique dont dépendront au plus haut point l'identification et la configuration concrète de ce « nous » pour qui la question de la liberté se pose toujours aussi dans les termes du conflit : l'une qui en ferait un modèle d'exception (un prototype de l'auto-exclusion ou de l'ascèse comme conduite individuelle de libération par rapport à l'empire des normes), l'autre qui – empruntant à la formule de *Surveiller et punir* où Diogo Sardinha voit à juste titre le condensé des analyses de rapports de forces, ou d'affrontement entre les pouvoirs et les résistances – actualiserait le modèle en le réinscrivant dans une « bataille perpétuelle¹⁰ ». Or on ne s'exclut pas d'une bataille, tout au plus peut-on en renverser les fronts : en ce sens aussi, le *polemos* est éternel. Comment trancher entre l'ascèse et le combat ? Mais faut-il vraiment trancher ? Non seulement il n'appartient pas au commentateur de « résoudre » les difficultés à la place du philosophe (ce que Diogo Sardinha ne prétend jamais faire), mais la modalité philosophique dont nous parlons ici a justement pour effet, sinon pour objectif, de révéler des incertitudes au cœur des « domaines » qu'elle décrit ou cartographie. Son but n'est pas d'édifier, mais d'inquiéter. Encore une fois, je ne suis pas certain que les usages actuels de Foucault (académiques ou non) aillent toujours exactement dans ce sens.

Il serait tentant d'en rester là (pour ce qui me concerne, bien sûr), en faisant observer que la question portant sur « l'éternité du modèle grec », sous-jacente au retour d'un certain nietzschéisme dans le champ d'une confrontation avec Kant, est aussi une façon de préciser les enjeux de la précédente, portant sur l'émergence du quasi-transcendantal : car il se pourrait que la transgression des frontières délimitant le sujet et l'objet, le surgissement des conditions de possibilité de l'expérience dans le champ de leur propre réalisation, ou le mélange « impur » de l'empirique et de l'*a priori*, n'aient pas d'autre contenu « typique » que cette amphibologie permanente des schèmes du conflit et du jeu (ou cette possibilité permanente d'ouvrir le champ du conflit par le jeu, et de changer les règles du jeu par le conflit, qui court sous l'analyse des « jeux finis et infinis » reprise et appliquée à Foucault par Diogo Sardinha). Mais

Seuil, 2004, en particulier dans la leçon du 1^{er} mars 1978). Mais le modèle grec étudié par Diogo Sardinha a l'avantage de placer dans une réciprocité polémique et, cela va sans dire, hautement problématique, la question de « l'exclusion de soi » et de « l'exclusion des autres ». Elle est donc paradoxalement plus intensément politique.

10. Voir ci-dessous, chapitre VII, § 21-B.

cette leçon, pour intéressante qu'elle soit sur le versant « spéculatif », me semble par trop éluder la difficulté politique qu'elle dissimule en elle-même. Et c'est sur ce point que je voudrais insister pour conclure. Foucault ne fut pas un « démocrate », c'est le moins qu'on puisse dire. Et pourtant sa philosophie¹¹ importe centralement à la démocratie. Empruntant à notre actualité, à « l'ontologie de ce que nous sommes devenus » aujourd'hui, je suis tenté de dire qu'elle importe à la démocratisation de la démocratie, laquelle constitue probablement, dans un moment de crise aiguë de toutes les institutions de « souveraineté » et de « pouvoir », la seule façon de résister à la dé-démocratisation¹². Il ne saurait donc être question de ranger Foucault (du point de vue de ses thèses ou des applications – fort diverses, voire opposées entre elles – dont elles font l'objet) dans le « camp » de l'anti-démocratie¹³. Cela tient d'abord à l'équivocité du nom de démocratie, à ceci que ce qu'il désigne est le champ mouvant d'une bataille plutôt que la figure stable d'un régime ou le programme déterminé d'un parti. Dans l'acception longtemps dominante chez nous, « démocratie » a cherché à combiner de façon aussi étroite que possible une référence au pouvoir de la majorité (et donc, à la limite, de la « multitude » ou de la « masse »), une référence à l'égalité (des droits ou des conditions), et enfin une référence à l'ordre de la loi (elle-même tiraillée en permanence entre décisionnisme et constitutionnalisme). Sur ces trois points, Foucault est en totale opposition avec le discours démocratique et n'a cessé d'en combattre les fondements « empirico-transcendants », à commencer par l'idée de peuple à laquelle il a systématiquement substitué le phénomène « biopolitique » de la population. Diogo Sardinha rappelle à point nommé son hostilité à la notion de citoyenneté, pour autant qu'elle se fonde sur une procédure de légitimation idéalement « contractualiste » : non pas – comme dans la tradition conservatrice qui court de Montesquieu à Hegel à travers Hume et Burke – en raison des effets désagrégateurs de l'idée de contrat sur les communautés historiques mais, au contraire, en tant qu'elle vise à reconstituer par le biais de la fiction juridique une appartenance au « corps politique ». « L'assujettissement à soi », dont il fait la fine pointe de l'éthique foucauldienne, tendue entre un modèle grec d'esthétisation des conduites et une notion

11. Dont je considère, bien entendu, que ses interventions et ses actions politiques, dans des conjonctures déterminées, font intégralement partie : non pas qu'elles en dérivent, mais elles la qualifient, ou la surdéterminent ; une fois de plus, la figure épistémologique pertinente est celle de la *complication*.

12. J'emprunte l'expression de « dé-démocratisation » à Wendy Brown (qui l'avait elle-même empruntée à Charles Tilly), dans un essai de critique du néo-libéralisme qui se réclame explicitement de Foucault (*Les Habits neufs de la politique mondiale*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2007). J'ai moi-même, après plusieurs autres, parlé de « démocratisation de la démocratie » dans l'essai introductif de mon recueil *La Proposition de l'égaliberté : écrits politiques, 1989-2009* (Paris, PUF, 2010).

13. Où l'on trouve aujourd'hui, on le sait, non seulement des théoriciens ou des idéologues qui se réclament de l'extrême droite ou du conservatisme, mais aussi de l'extrême gauche, voire du « communisme ».

« kantienne » d'héautonomie (illustrant le renversement tendanciel des schèmes de la moralité dans la Critique du jugement), apparaît alors non seulement comme une façon de contester l'empire de la loi, mais comme « le luxe d'une minorité¹⁴ ». Mais, qu'on le veuille ou non, une telle formule sonne comme un défi pour le discours démocratique même si, dans un premier temps, elle semble ne concerner qu'une éthique de la vie « privée ». Car celle-ci, comme le souligne également Diogo Sardinha, ne prend pas la forme d'une subordination ou d'une hiérarchie de sphères, mais d'un retrait ou d'une scission au sein même de la communauté des égaux. Et dès lors, ce qu'elle met en péril, c'est la possibilité même pour les « citoyens-sujets » de s'incorporer à un peuple unifié, selon cet autre « doublet », théorisé en particulier par Rousseau : celui de la participation à une souveraineté « indivisible » doublée d'une obéissance individuelle à la « volonté générale ».

Faudra-t-il assurer pour autant que cette attitude éthique – qui fait l'objet d'un « choix » et « ne s'adresse pas également à tous », puisque tous ne sont pas également susceptibles d'installer leur vie « sur un plan supérieur », c'est-à-dire, ne nous y trompons pas, de la soumettre librement à une plus grande contrainte – relève de l'élitisme ou d'une attitude aristocratique ? Il pourrait sembler difficile de le contester (et, de fait, cela paraît bien difficile à beaucoup de lecteurs de Foucault), même au prix de distinctions entre plusieurs aristocratismes ou élitismes, qui ne sont pas tous « oligarchiques », justement parce qu'ils ne relèvent pas tous de la distribution ou de l'appropriation du pouvoir, si l'on ne remarquait pas aussitôt à quel point l'idée foucauldienne de l'exception individuelle (susceptible au cours de sa vie de communiquer tantôt avec les modèles de la transgression, tantôt avec ceux de la résistance, qui est d'abord, peut-être, une résistance à l'assimilation) demeure toujours inséparable d'une recherche de l'invisibilité, ou de l'anonymat. Ce dont témoignerait encore la valeur symbolique qu'elle a attribuée aux « hommes infâmes », au sens étymologique du terme. Qu'il y soit lui-même parvenu est une autre affaire. Mais ce qui est certain est que – dans l'intrication de rapports transindividuels qui (je suis encore Diogo Sardinha) combinent toujours un « rapport de soi aux autres » et un « rapport de soi à soi » – la stratégie de Foucault vise plutôt à doter certains individus d'une « capacité égalitaire » supérieure (en ce sens qu'elle ne ferait l'objet d'aucune reconnaissance ou distinction) qu'à les élever au-dessus de la communauté des égaux. Elle possède en quelque sorte les propriétés oxymoriques (ou mystiques) d'une élévation « par en bas ». En d'autres termes elle tend à subvertir radicalement la logique et la topologie des « rapports sociaux » qui confèrent leur historicité aux conatus de l'émancipation individuelle, de telle sorte que leur réunion ou leur conspiration ne puisse jamais leur revenir comme l'autre nom d'un conformisme de « masse » ou de « classe ».

14. Voir ci-dessous, chapitre VIII, § 23.

En proposant ces variations qui ont le double inconvénient de trop refléter ma lecture subjective et de précéder le thème qui leur donne sens, n'ai-je pas finalement transgressé la règle que j'avais voulu m'imposer, de ne pas parler pour l'auteur d'*Ordre et temps dans la philosophie de Foucault*, de ne pas substituer ma voix à la sienne ? N'ai-je pas, en particulier, fini par proposer une clé de lecture pour ce qui forme, d'un bout à l'autre, l'énigme à laquelle il se mesure : comment conjoindre (ou entrelacer) pratiquement, au niveau de la subjectivité agissante, ce qui est épistémologiquement disjoint, au niveau des « objets » représentables et analysables ? Mais si, bien sûr. Et je ne le regrette pas. Car, à ce prix, j'espère avoir donné à entendre ce qui est ma conviction : en reconstruisant une architectonique intérieure de la pensée de Foucault comme si, avec lui, une philosophie était née, c'est aussi la sienne que Diogo Sardinha a commencé à construire. À lui maintenant de nous en déplier les promesses.

Étienne Balibar

Professeur émérite à l'Université de Paris Ouest-Nanterre-La Défense

**LISTE DES ABRÉVIATIONS UTILISÉES POUR LES ÉCRITS DE
MICHEL FOUCAULT (AVEC LEUR DATE D'ÉDITION ORIGINALE¹)**

- HF* : *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, 1961.
MC : *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, 1966.
AS : *L'Archéologie du savoir*, 1969.
OD : *L'Ordre du discours*, 1971.
SP : *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, 1975.
VS : *La Volonté de savoir*, 1976.
UP : *L'Usage des plaisirs*, 1984.
SS : *Le Souci de soi*, 1984.
DE : *Dits et écrits, I-IV*, 1994.
DS : « *Il faut défendre la société* », 1997.
An : *Les Anormaux*, 1999.
HS : *L'Herméneutique du sujet*, 2001.
STP : *Sécurité, territoire, population*, 2004.
NBP : *Naissance de la biopolitique*, 2004.
IAK : *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, 2008.

1. Pour la référence exacte des éditions utilisées, voir la bibliographie en fin de volume.

INTRODUCTION

Nous n'avons pas encore saisi le sens fondamental de l'œuvre de Foucault. Certes, cette œuvre ne cherche pas à établir de nouvelles normes pour la vie et la pensée. On l'accuse d'avoir comme seul fil conducteur une destruction continue des figures classiques du sujet et de la raison². On croit qu'elle n'a d'autre but que la subversion de la forme présente de la société³. Elle apparaît, et se présente parfois elle-même, comme une succession d'analyses concrètes et d'études dispersées, plus que comme un système abstrait et un tout cohérent. Ce sont des raisons assez fortes pour que l'on doute du caractère même d'*œuvre* que constitueraient l'ensemble de ces travaux. À plus forte raison, ces textes rassemblés ne sauraient former une œuvre *philosophique*. Ils ne seraient plus que les traces d'un simple – quand bien même impressionnant – « parcours intellectuel ».

Mais une œuvre peut être descriptive, au lieu d'être normative : elle peut chercher à montrer comment sont les choses, sans pour autant prétendre dire comment elles devraient être. Elle peut briser les évidences et lancer l'invitation à ce que d'autres, dans son sillage, jettent les bases pour de nouvelles formes d'existence et de connaissance. De plus, on peut considérer que les recherches sur des thèmes et des domaines circonscrits (la folie, le crime, la sexualité), souvent marginaux par rapport aux préoccupations traditionnelles, ont un recours subtil à des schèmes spéculatifs et abstraits qui sont aussi le fait de la philosophie.

Si nous parvenons à comprendre que ces réalités sont intimement associées dans la démarche de Foucault, et si par ailleurs nous démontrons qu'elles ne sont pas des caractéristiques transitoires, mais des traits constants de son travail, alors il n'y aura plus de raisons pour refuser à ce dernier le statut d'œuvre, ni pour hésiter à lui reconnaître sa valeur philosophique.

Encore faut-il que ce sens fondamental nous soit accessible. Seulement, la tâche de le chercher dépend moins de l'objet de la recherche que des principes qui l'orientent. Si notre méthode est elle aussi philosophique, c'est qu'elle approche cette œuvre en lui posant la question de ce qui la constitue radicalement, à savoir les schèmes de pensée auxquels elle a recours lorsqu'elle considère les problèmes qui sont les siens.

2. Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité*, tr. Bouchindhomme et Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988 (All. : 1985), p. 327.

3. Honneth, « Foucault und die Humanwissenschaften », dans Honneth et Saar (dir.), *Michel Foucault : Zwischenbilanz einer Rezeption*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2003, p. 15-26 : p. 26.

Tâche malaisée, semble-t-il, tant il est vrai que Foucault a explicitement voulu s'affranchir de toute idée métaphysique, choix qui explique l'absence, dans ses études, de théories abstraites sur des problèmes globaux. Néanmoins, ce sont ces études mêmes qui offrent les indices susceptibles de conduire à ces schèmes, c'est-à-dire à ces représentations qui permettent d'aménager des événements et des connaissances multiples dans des récits tellement extraordinaires. Du fait même, ce sont ces indices qu'elles nous invitent à suivre. Prenons trois exemples.

À regarder l'histoire des sciences, on croirait à un progrès des connaissances. Mais ce n'est là qu'une image de surface. Au niveau profond de ce qui a rendu archéologiquement possible le savoir occidental, des ruptures radicales empêchent toute considération d'une continuité. Qui ne reconnaîtrait pas dans ces phrases l'assise sur laquelle a été bâtie l'archéologie des sciences humaines ? Et qui ne retrouverait pas, dans l'idée suivante, le ressort le plus intime de *Surveiller et punir* ? Le XVIII^e siècle a sans doute inventé les libertés. Mais il leur a donné un sous-sol profond et solide, la société disciplinaire dont nous relevons toujours. Enfin, les mots qui suivent ne résumeraient-ils pas ce qu'il y a de plus original dans les deux derniers tomes de l'*Histoire de la sexualité* ? Les morales grecque classique, latine impériale et chrétienne partagent parfois les mêmes codes et interdits. Mais plus radicalement, elles permettent la constitution de rapports à soi qu'on ne saurait confondre. Au moins vingt ans durant, Foucault a raisonné d'après ce schème général qui distingue, pour les penser ensemble, un fond et une surface. Bien sûr, il n'y a à ce constat aucune nouveauté, et les lecteurs se sont habitués à voir à l'œuvre cette bipartition. Mais cette habitude est précisément ce qui fait que ce schème semble aller de soi et qu'il ne retient plus l'attention qui lui est due.

On pourrait s'interroger : une structure équivalente ne se trouve-t-elle pas dans nombre d'œuvres philosophiques d'envergure ? Combien de penseurs n'opposent pas le lieu des évidences non interrogées à un fond découvert au terme d'une réflexion critique, pour ensuite constituer ce fond en fondement de ce qui apparaît spontanément au regard ? Cela ne correspondrait-il pas, sous sa forme structurelle, au geste philosophique par excellence ? Peut-être. Mais s'il en est ainsi, nul n'a su dire jusqu'à présent comment cela se passe chez Foucault. Et c'est justement pourquoi on n'est jamais arrivé à saisir le sens fondamental de son œuvre.

En revanche, portant ce schème au premier plan, on repère la source d'une cohérence insoupçonnée. Pour y parvenir il ne faut rien d'autre que prendre au sérieux des passages explicites qui, mis depuis longtemps sur le compte d'un procédé rhétorique, ouvrent en réalité la voie vers ce qu'il y a de plus spéculatif dans ces textes, ce qui leur permet d'exister et – on le comprendra bientôt – vers ce qu'ils nous lèguent

de capital pour l'avenir de la pensée. Prendre ces passages au sérieux, cela signifie les suivre jusque dans leurs dernières conséquences.

Il est cependant compréhensible que cet aspect soit resté dans la pénombre. C'est que, s'il est bien fondamental, il n'est pourtant pas premier : il ne « saute pas aux yeux ». À ses débuts, la présente recherche n'a pas davantage échappé à ce destin, car elle a été suscitée originellement par un autre problème, celui du rapport de Foucault au temps, à la façon dont il conçoit les métamorphoses historiques. De nos jours encore, ses livres étonnent par la façon, presque inexplicable au début, dont ils suspendent les évidences acquises à propos de l'histoire d'une notion ou d'une institution. En interrogeant d'abord ce point, on se rend compte que ce qui se transforme, ce sont des objets précis, eux-mêmes analysés dans des cadres limités. Par exemple, l'étude des sciences humaines dans *Les Mots et les choses* a lieu dans l'horizon du savoir. À son tour, dans *Surveiller et punir* la naissance de la prison est racontée à partir du champ du pouvoir-savoir. Enfin, le travail sur la conduite sexuelle dans l'Antiquité, dans *L'Usage des plaisirs* et *Le Souci de soi*, est réalisé à l'intérieur d'un espace éthique. Soudain, l'interrogation qui porte sur les métamorphoses *en général* se trouve déplacée vers des questions restreintes, concernant trois domaines singuliers.

Un dédoublement s'ajoute par ailleurs à cette tripartition, car chaque domaine est traversé par deux temporalités distinctes. La première, superficielle, est continue ; la seconde, fondamentale, est discontinue. À partir du problème du temps, on arrive à la distinction entre le fond et la surface. Simultanément, les trois domaines apparaissent comme tous également pensés d'après un même schème, ou selon une même bipartition constitutive. De là, une conséquence : il devient possible de placer au même niveau le savoir, le pouvoir et l'éthique, ou de les considérer dans une même perspective. On voit dès lors combien se trompent ceux qui croient que Foucault reste dans l'élément de la dispersion. En fait, on le voit concentré sur trois régions de l'expérience, dont la structure commune nous installe à mi-chemin de deux extrêmes qui seraient soit un système de pensées, soit l'éparpillement de sujets empiriques approchés en détail, mais dont il serait impossible de saisir les rapports qui les unissent.

Simultanément un problème inattendu se présente, qui est d'une autre nature que celui du temps et qui, selon toute vraisemblance, doit le précéder dans l'économie de la recherche. Car, en faisant des trois domaines autant de champs d'études, il faudra d'abord expliquer ce qu'ils sont. S'ils se composent d'un fond et d'une surface, ceux-ci seront-ils les *parties* qui les constituent ? Dans l'affirmative, comment ces parties se définissent-elles ? Et quels liens nouent-elles ? En posant ces questions, on ne se retrouve plus dans le contexte du temps, mais dans celui de *l'ordre*.

On entend par *ordre* la détermination des rapports de subordination entre les parties d'un ensemble, voire d'un tout, détermination par laquelle certaines de ces parties acquièrent de la prééminence à l'égard des autres. Ainsi, inverser l'ordre des choses et réaménager de fond en comble les rapports entre elles, c'est redistribuer les prépondérances et les dépendances qui les lient. Si on souhaite pénétrer la logique temporelle associée à la bipartition entre le fond et la surface, il convient d'expliquer d'abord ce que sont ces derniers et comment, à partir d'eux, se structurent les domaines.

Toutefois, il faut encore signaler que du savoir au pouvoir et à l'éthique, Foucault a changé aussi bien dans la façon dont il pense leurs structures qu'à propos des relations qu'ils entretiennent entre eux. Ils sont ainsi affectés d'une temporalité qui n'est pas seulement historique (ils se transforment dans l'histoire du monde), mais aussi méthodologique (ils se renouvellent au fil du travail du penseur). De ce point de vue, les ouvrages majeurs de Foucault peuvent être regroupés en trois ensembles : dit de manière schématique, les livres des années 1960 sont écrits à partir de la région du savoir, ceux des années 1970 à partir du pouvoir et ceux des années 1980 à partir de l'éthique. Cette répartition, suggérée dans l'un de ses derniers grands textes philosophiques (l'Introduction à *l'Usage des plaisirs*), est reprise par Deleuze dans son livre intitulé *Foucault*, et c'est aussi celle qui sert de base à la présente étude. Aussitôt, il devient indispensable d'accompagner le mouvement menant d'un domaine à l'autre.

On ne saurait ignorer par ailleurs, à côté de ce glissement, l'effort pour accorder chaque nouvelle région avec celle qui la précède. Si dans *Les Mots et les choses* le savoir fonctionne en pleine autarcie, déjà dans *Surveiller et punir* et *La Volonté de savoir* les problèmes sont traités dans le cadre d'un savoir qui n'est plus entièrement séparable du pouvoir. De surcroît, dans les livres sur l'éthique, le gouvernement de soi n'est pas tout à fait indépendant du gouvernement des autres, mais les deux interagissent, dans un croisement de l'éthique avec la politique.

Le dernier mot de Foucault à ce sujet est péremptoire : il est nécessaire de prolonger le mouvement jusqu'à une exigence de systémativité. C'est l'année de sa mort, en 1984, que l'essai « Qu'est-ce que les Lumières ? » incite à une pensée qui soit à la fois épistémologique, politique et éthique. Cette pensée ne se placera plus simplement à l'horizon d'un domaine précis, ni d'une conjonction de deux domaines, mais dans celui de l'intrication de ce que désormais il appelle *trois axes*.

Quel sens cette systémativité peut-elle avoir quand on sait que son œuvre s'est bâtie contre les systèmes englobants qui reposent sur eux-mêmes, et dont le souci majeur est de tout accorder dans une cohérence sans faille ? Pour répondre à la question générale d'où part ce livre, une hypothèse est soumise à l'épreuve de la lecture : si Fou-

cault a pu formuler l'exigence d'une pensée systématique dans ces termes, c'est que sa réflexion était déjà traversée par une cohésion essentielle, celle qui découle avant tout de la présence constante du rapport entre le fond et la surface.

Résumée en si peu de mots, la vue de ce qui constitue rien de moins que le cœur de l'œuvre de Foucault et sa profonde originalité, ne peut que rester incomprise. Elle réclame, comme dans toute introduction à une investigation philosophique, la faveur initiale du lecteur. Mais elle ne dispense pas pour autant d'énumérer les étapes qui rendront possible son établissement définitif.

Trois thèses principales scandent ce parcours. La première est celle du *rapport fondamental*. Le savoir, le pouvoir et l'éthique sont les régions à l'intérieur desquelles sont traités différemment la folie, la science, la punition, la sexualité, le sujet. Or, il y a un schème commun aux ordres d'aménagement interne de ces régions : c'est la bipartition fond-surface, qui demeure non seulement constante, mais encore dominante. Elle n'est en effet ni une figure passagère ni de style, mais plutôt le point d'appui ultime auquel Foucault a recours chaque fois qu'il se voit contraint de justifier ses principes et méthodes. Aussi considère-t-on ce rapport comme fondamental, en un double sens : puisqu'à la fois il rend raison du reste et qu'il est relancé avec la plus grande fermeté.

Après avoir répondu aux questions de l'ordre des trois domaines, on en viendra aux métamorphoses historiques. Le savoir, le pouvoir, l'éthique ne sont jamais regardés hors du temps, mais font toujours apparition dans le contexte des archéologies et des généalogies. Ils sont les sols dont il s'agit d'exhiber les failles, les territoires dont il faut raconter les grands réaménagements, jusqu'à la pleine conscience de combien ce qui paraît solidement acquis est en réalité le résultat de contingences, un résultat à tout moment susceptible de basculer et de se défaire. Les trois domaines, convient-il alors de se demander, sont-ils pensés d'après un seul régime historique ? Obéissent-ils à une même discontinuité ?

Autant cette question est incontournable, autant on sait que Foucault ravale la dimension temporelle de l'histoire, associée selon lui à l'idée d'une durée unique et persistante. À celle-ci il préfère une dimension spatiale, dans laquelle se jouent les apparitions et disparitions, les ombres et les lumières, les lieux, les non-lieux, les « autres lieux ». À la limite, la spatialité est inscrite au cœur de toute sa conception des trois domaines, dès lors qu'ils sont informés par le rapport fondamental. Nous voilà à nouveau poussés loin de la temporalité, et reconduits cette fois à un autre versant de l'ordre, celui d'une raison spatiale qui commande l'intelligence des métamorphoses.

C'est alors qu'on soupçonne que, de la manière dont le principe de spatialité se trouve utilisé, la mise au second plan du temps a une conséquence précise : elle rend

impossible tout changement d'époque à partir d'une intervention volontaire sur le fond d'un domaine. On le remarquera, tant dans le règne du savoir que dans celui du pouvoir-savoir, l'action volontaire est incapable de toucher le fond qui détermine le mode d'être de l'ensemble : elle lui est étrangère. Aussi aucune intervention délibérée, qu'elle soit singulière ou bien collective, ne peut déclencher une métamorphose fondamentale. D'où notre deuxième thèse, celle de l'*impuissance radicale de l'action*.

L'éthique échappe toutefois à ce sort. Peut-être est-elle considérée plus sous le principe de l'action que sous celui de l'espace, puisque l'action la constitue radicalement. Le fond de l'éthique est l'action humaine, action d'un sujet sur lui-même, pli d'une force capable d'établir un rapport de soi à soi. Énigmatique troisième région. Comment justifier que, en elle, l'action libre ne soit plus impuissante à déterminer l'existence ? Alors, un paradoxe éclot : le fond de l'éthique est cette action libre du sujet, et pourtant cette liberté n'est exercée que comme un nouvel assujettissement, cette fois à soi-même. Elle prend la forme d'un héauto-assujettissement, ou d'un assujettissement *heautou* (simultanément de soi et à soi), par lequel le sujet, en modulant les codes moraux, se fixe les principes et les règles qui lui permettront de se façonner, se déroband autant que possible aux contraintes du dehors. Ainsi, la deuxième thèse sur l'impuissance radicale de l'action n'est recevable qu'à condition de lui en ajouter une troisième, qui est par rapport à elle en même temps inverse et complémentaire : la thèse de l'*émancipation par assujettissement à soi*.

Du choc entre elles naît la conclusion de ce livre. Il doit y avoir un modèle abstrait qui aide à saisir le sens de l'ultime proposition philosophique de Foucault, réaligner un programme à la fois ontologique, critique et historique de nous-mêmes. Désormais, l'intrication des trois axes – savoir, pouvoir, éthique – acquiert une logique distincte de celle des trois *domaines*. Celle-ci était dominée par le rapport fondamental, qui renvoyait le sujet tantôt à une disposition linguistique, tantôt à des dispositifs politiques, ou bien qui rendait possible ce sujet de façon précaire comme résultat d'un assujettissement de soi à soi (qui en toute rigueur est une autre forme de défaire l'essence du sujet). En même temps, la présence du rapport fondamental proscrivait toute figure collective, capable de se penser et de se façonner elle-même. Elle excluait toute figure de l'humanité. Désormais, dans la logique des trois axes, l'humanité revient, non pas sous la forme de l'homme ni sous celle de l'humanité, mais plutôt sous le nom de *nous-mêmes* : « qui sommes-nous aujourd'hui ? », telle est la question.

Un réquisit de systémativité accompagne ce changement. Cette systémativité inédite, à laquelle le nom de système ne convient guère, est traversée par la liberté. Au-delà d'une logique de détermination de la surface par le fond, l'ouverture des domaines les uns aux autres les fait participer à un libre jeu, dans lequel ils se disputent

la primauté et constituent l'ensemble de l'expérience. C'est précisément la conclusion à laquelle on aboutit, celle d'un système de liberté.

Présentées de façon si abstraite, les lignes conductrices de l'investigation restent obscures : en elles se forment des idées qui ne sont pas encore entièrement développées. Deux aspects notamment peuvent sembler problématiques, ceux de la systématisme et de la cohérence. Pourtant, si on admet que Foucault a posé la question d'un ensemble de l'expérience à la fin de sa vie, en lui donnant pour sens le croisement des trois domaines préalablement dégagés, comment ne pas faire aussi état de la réponse que lui-même a proposée pour cette question ? Prise comme une intrication d'axes, l'expérience dans son envergure épistémologico-politico-éthique ne se confond pas avec le réel comme totalité à restituer⁴. Elle est plutôt l'espace dans lequel se déroule un jeu à multiples variables. En ce sens, le testament de Foucault porte avec lui une systématisme qui à la fois met en cause les concepts classiques de système et invite à les repenser.

La démarche qui le montrera sera ponctuée par les trois thèses énoncées plus haut. La première partie sera consacrée à l'exposition et l'établissement de la thèse du rapport fondamental. La deuxième partie dégagera la thèse de l'impuissance de l'action dans les champs du savoir et du pouvoir-savoir. Enfin, la troisième partie prendra acte du changement de Foucault dans l'étude sur l'éthique, pour enfin en dégager la conséquence majeure, celle d'une systématisme libre.

Chacune à leur manière, ces thèses et la conclusion qui en découle convergent toutes vers un même point, et visent à mettre en lumière une double réalité : l'œuvre de Foucault est profondément *philosophique*, condition qu'elle révèle à des moments cruciaux, quand elle fait appel à des concepts classiques et quand elle suppose des schèmes spéculatifs qu'on ne saurait comprendre sans revenir à Kant, Nietzsche ou Heidegger ; et puis, elle a un sens philosophique *profond*, celui qui part de la détermination fondamentale des évidences superficielles pour en arriver à une systématisme réinventée. Bien sûr, ce sens n'est pas le seul qu'on puisse déceler dans cette œuvre, et sans doute ne la recouvre-t-il pas dans tous ses détails. Mais il est au cœur de ce qu'elle nous a légué de plus singulier et de plus prometteur. Malgré cela, il est resté méconnu jusqu'à aujourd'hui.

4. Voir « La poussière et le nuage » (1980), *DE IV*, n° 277, p. 15. Les abréviations renvoient à la liste figurant au début du volume. Les chiffres qui suivent l'abréviation correspondent toujours au numéro de la page, sauf pour les *Dits et écrits*, où ils désignent d'abord le numéro du volume.

PREMIÈRE PARTIE

LE RAPPORT FONDAMENTAL

L'idée que le savoir, le pouvoir et l'éthique ont une structure commune peut au premier regard paraître surprenante. Foucault s'intéresse à ces trois dimensions à des moments différents de sa vie et, pour les traiter, prend appui sur des objets distincts. Au milieu des années 1960, il envisage le savoir comme espace dans lequel s'installent les sciences humaines. Au milieu des années 1970 il étudie le pouvoir à partir d'analyses de la punition et de la sexualité. Enfin, en 1984 deux ouvrages consacrés à l'éthique ancienne s'étaient sur des textes pratiques pour l'usage des plaisirs ou la gestion de la maisonnée.

Pourtant, à la fin de sa vie, il dispose les trois domaines sur le même plan. Dès lors, une question prend forme : qu'est-ce qui lui permet de réaliser cette opération ? Quels traits particuliers rassemblent ces trois dimensions, pour les distinguer des objets multiples que sont la folie, les savoirs de l'homme, le crime, les expertises psychiatriques, la sexualité, l'austérité, l'ascétisme ? La réponse, c'est qu'elles sont les domaines à l'intérieur desquels ces objets sont étudiés. Elles sont ainsi plus vastes et plus abstraites qu'eux. Supposer à la fin qu'elles puissent être traitées sur le même plan de généralité implique que dès le départ elles soient comparables, et que la possibilité même de cette comparaison soit inscrite dans leurs structures. C'est donc cet agencement commun qu'il convient de chercher.

Pour ce faire, nous partirons de l'hypothèse suivante : les trois domaines sont pensés sous un même schème, celui de la bipartition entre une surface de phénomènes visibles et un fond qui, tout en restant partiellement recouvert, exerce sur cette surface un pouvoir déterminant. En d'autres termes, savoir, pouvoir et éthique se divisent en deux niveaux, l'un immédiatement perceptible, l'autre que l'investigation foucauldienne se propose de rendre patent.

Cette structure sera dégagée par étapes. Premièrement, il s'agira de voir dans quels textes précis on peut lire la bipartition entre le fond et la surface. Deuxièmement, on examinera par quelle opération méthodologique cette bipartition est établie. Troisièmement, on mettra en lumière les liens qui unissent les deux plans.

À supposer que chaque région soit ainsi aménagée, ses plans noueront vraisemblablement entre eux une amitié restée secrète, voire une dépendance, puisque le niveau superficiel semble subordonné au niveau fondamental. C'est ce qui distingue cette problématique de celle d'une simple opposition entre l'illusion et la vérité, ou entre l'opinion et la science. S'il s'agissait tout bonnement de dépasser une première impression au profit d'une connaissance plus rigoureuse, les difficultés soulevées ne seraient pas du même ordre. Strictement parlant, ce qui pose problème est le lien de subordination d'une instance à l'autre : tout comme les savoirs concrets dépendent d'une disposition épistémologique, les libertés dépendent des disciplines et la morale de l'éthique.

Puisqu'il serait difficile de traiter ces problèmes en mélangeant les trois domaines, la recherche se voit contrainte d'emprunter une voie quelque peu formelle. Trouver ce qui est commun au savoir, au pouvoir et à l'éthique nécessite une étude de chaque domaine dans sa spécificité. Ce procédé permettra non seulement de dégager ce qu'il y a de singulier dans chacune des modulations du rapport fondamental, mais encore de déterminer l'essence de ce rapport, ou de ce qui demeure constant au-delà des variations. Il ne restera alors qu'à interroger la nature du fond en vue de comprendre si, et dans quelle mesure, il joue le rôle d'un fondement.

CHAPITRE PREMIER

Les Mots et les choses :

la reconduction des savoirs à leurs conditions de possibilité

Le rapport entre le fond et la surface apparaît pour la première fois, en toute netteté, dans *Les Mots et les choses*, où il sert à rendre compte de ce qui s'y appelle le savoir. Au sujet du passage de l'âge classique à la modernité, ce livre nous dit ceci : « toute cette quasi-continuité au niveau des idées et des thèmes n'est sans doute qu'un effet de surface ; au niveau archéologique on voit que le système des positivités a changé d'une façon massive au tournant du XVIII^e et du XIX^e siècle. » (MC, 14.) Deux voies existent donc pour approcher le savoir. La première prend pour objet les idées et les théories dominantes à un moment de l'histoire. La seconde porte son regard sur les systèmes des positivités. Chacune amène à des conclusions différentes : celle-là donne à voir une quasi-continuité entre des époques contiguës ; celle-ci met au jour une profonde métamorphose de l'ensemble. En toute rigueur ces deux chemins ne portent pas seulement sur des objets divers, mais ils visent deux niveaux distincts, l'un de surface et l'autre archéologique. *Les Mots et les choses* empruntent le second, qui combine le système des positivités avec la discontinuité et l'archéologie.

Cette opposition entre les effets de surface et le niveau archéologique marquera des passages célèbres du livre. Par exemple, celui où Foucault retire de l'importance à la désignation de *rationaliste*, traditionnellement appliquée à l'âge classique : « du savoir classique, il nous semble en effet que nous connaissons tout, si nous comprenons qu'il est rationaliste, qu'il accorde, depuis Galilée et Descartes, un privilège absolu à la Mécanique [...]. Mais ne reconnaître la pensée classique qu'à de tels signes, c'est en méconnaître la *disposition fondamentale* » (MC, 314 ; nous soulignons). Ici, une bipartition est à l'œuvre. Elle sépare la surface d'une dimension profonde, déterminante par rapport à ce qui apparaît.

Comment comprendre cette démarcation, qui traverse toute la conception historico-philosophique du livre ? Cette interrogation se laisse décomposer en trois autres, plus précises. D'abord, comment se détermine la couche épistémologique que l'archéologie prend pour objet ? Ensuite, comment le regard archéologique parvient-

il à déceler différentes strates et à mesurer leurs importances relatives ? Enfin, quelle connexion s'établit entre le fond et la surface épistémologiques ?

§ 1 – L'ambiguïté de l'archéologie redoublée par l'équivocité de la disposition

L'archéologie des sciences humaines ne se lance pas d'emblée dans une descente vers les profondeurs. Au contraire, après avoir attiré l'attention sur les effets de surface comme pour en réduire l'importance, Foucault ajoute que l'archéologie s'adresse « à l'espace général du savoir, à ses configurations et au mode d'être des choses qui y apparaissent » (MC, 14). À notre étonnement, la recherche doit emprunter aussi le chemin qui mène à la surface, puisqu'il est ici question non seulement de saisir le domaine comme *espace général*, ou sans partition préalable en son intérieur, mais encore de viser sa *configuration*, ou sa forme extérieure. Par ailleurs, le savoir étant regardé comme espace d'apparition (« des choses [...] y apparaissent »), il s'agit de cerner le *comment* de ce qui émerge et non une essence quelconque des choses, indépendante de leur apparition. Toute confusion avec une recherche de la pure intériorité ou du caché du savoir semble ainsi dissipée.

Ce n'est pas tout. Dans des pages capitales, *Les Mots et les choses* reviennent sur la transition entre deux époques. On y lit : « Les dernières années du XVIII^e siècle sont rompues par une discontinuité symétrique de celle qui avait brisé, au début du XVII^e, la pensée de la Renaissance [...] Pour une archéologie du savoir, cette ouverture profonde dans la nappe des continuités, si elle doit être analysée, et minutieusement, ne peut être "expliquée" ni même recueillie en une parole unique. Elle est un événement radical qui se répartit sur toute la surface visible du savoir et dont on peut suivre pas à pas les signes, les secousses, les effets. Seule la pensée se ressaisissant elle-même à la racine de son histoire pourrait fonder, sans aucun doute, ce qu'a été en elle-même la vérité solitaire de cet événement » (MC, 229-230).

Ces mots semblent reprendre l'idée des deux voies pour comprendre le savoir et ses changements. Toutefois, elles ne sont plus exactement les mêmes que tout à l'heure. Alors il y en avait une qui se dirigeait simplement à la surface, et ignorait qu'au-dessous de celle-ci existait une autre dimension qui justifiait cette dernière ; ce chemin méconnaissait un plan que seule l'archéologie discernait. Désormais, nous sommes devant une autre comparaison, non pas entre l'archéologie et la voie de l'imédiateté, mais entre l'archéologie et une troisième voie qui, tout comme l'archéologie, suppose l'existence des deux niveaux. Si le chemin foucauldien commence par se différencier d'un regard innocent sur la surface, il prend maintenant position par rapport à un chemin censé conduire à une racine de l'histoire de la pensée.

Relisons attentivement les dernières lignes du texte. Il y aurait peut-être, pour comprendre la discontinuité de l'histoire du savoir, une voie qui se caractériserait par trois attributs : elle représenterait le ressaisissement de la pensée par elle-même, elle aboutirait à une vérité intime, et cet aboutissement serait parfait puisqu'il ne laisserait pas de doute. Mais Foucault ajoute aussitôt : « l'archéologie, elle, doit parcourir l'événement selon sa disposition manifeste » (*MC*, 230). On voit bien que ce choix ne change rien à la profondeur de la discontinuité, ni au fait que quelque chose de radical a lieu dans l'être du savoir. Néanmoins, il signale une divergence entre le mouvement archéologique et celui qui prétendrait atteindre la vérité intime et certaine. Ainsi ne trouvera-t-on jamais chez Foucault l'idée d'un ressaisissement de l'essence de la pensée par la pensée elle-même. Au contraire, la vérité possible ne résulte que d'un travail de reconstitution dans lequel le savoir apparaît frappé de discontinuités et d'instabilités. D'une part, cette reconstitution s'oppose à l'explication qui identifie les causes constantes d'un phénomène : Foucault écarte cette solution en déclarant que l'« ouverture profonde dans la nappe des continuités [...] ne peut être "expliquée" ». Car, comment la constance des causes pourrait-elle être trouvée, si la racine du savoir est elle-même inconstante ? D'autre part, la reconstitution archéologique s'oppose au recueil de la mutation « en une parole unique », qui reconduirait le multiple à l'unité indépendante et identique à soi. Car, où cette unité trouverait-elle sa place, du moment où le savoir est profondément discontinu ?

Essayons de résumer ce qui précède. *Les Mots et les choses* véhiculent trois appréciations différentes aussi bien de l'être du savoir que de la méthode pour en comprendre l'histoire. Dans un premier moment le livre détecte deux niveaux d'analyse. L'un est celui des idées et thèmes dont il y a de la science, niveau qui fait croire à une quasi-continuité historique : c'est le plan de l'apparence immédiate. L'autre est celui des systèmes des positivités, qui donne à voir des changements massifs dans l'être du savoir. L'archéologie s'intéresse à ce niveau-ci, dont l'intelligence implique de se détourner des éléments épistémologiques immédiatement accessibles, et de prêter attention à un plan radical.

Dans un deuxième moment, Foucault fait référence au savoir comme à un tout, sans différence de niveaux, en le traitant comme un « espace général ». S'adressant à l'ensemble de cet espace indifférencié, l'archéologie renonce à la division et au choix qu'elle semblait avoir faits auparavant.

Enfin, dans un troisième moment, le savoir réapparaît scindé entre la visibilité et la radicalité. Celle-ci se manifeste sur le plan du visible, en y répandant ses effets. D'après cette conception, l'archéologie s'occupe de la profondeur non pas directement, mais indirectement, en prenant pour objet ses effets, devenus visibles. Mais ne se condamne-t-elle pas alors à examiner les mêmes traces superficielles qu'au départ

elle estimait trompeuses, puisqu'elles induisaient en erreur sur la continuité ou la discontinuité du savoir ? Au lieu de se consacrer à une recherche radicale, l'archéologie prend ce qui fait surface comme son unique matière d'examen.

Force est de constater, devant ces trois manières de tenir compte de la tâche archéologique, qu'il y a là une ambiguïté. Ce fait est d'autant plus embarrassant que la différence entre le fond et la surface habite les étapes critiques de l'ouvrage. À la question de savoir vers quelle couche épistémologique se dirige au juste l'archéologie, il a été jusqu'à présent impossible de trouver une réponse univoque. Si bien qu'une lecture des *Mots et les choses* impose une première leçon, celle de l'équivocité de sa méthode de recherche.

Et pourtant, cela n'empêchera pas Foucault d'entamer un discours sur le fond épistémologique. Son point d'ancrage sera la notion de *disposition*. La relecture des passages cités en révèle deux déterminations : à des moments différents, elle apparaît tantôt comme *fondamentale* (« ne reconnaître la pensée classique qu'à de tels signes, c'est en méconnaître la disposition fondamentale »), tantôt comme *manifeste* (« l'archéologie, elle, doit parcourir l'événement selon sa disposition manifeste »). Il est même impératif d'y ajouter une troisième possibilité lorsque, pour parler du marxisme, Foucault explique que celui-ci « s'est logé sans difficulté [...] à l'intérieur d'une disposition *épistémologique* qui l'a accueilli avec faveur » (*MC*, 274 ; nous soulignons). Aussi la disposition reproduit-elle exactement les trois voies possibles pour l'archéologie : quand celle-ci vise le fond du savoir, elle atteint à une disposition fondamentale ; dès que c'est l'espace général du savoir qui est considéré, la disposition est épistémologique ; et lorsque c'est la surface qui vient au premier plan, la disposition est manifeste. De telle sorte qu'elle redouble point par point l'obscurité de la méthode censée rendre compte de la bipartition. Le malaise ne peut donc que s'aiguïser, tant la disposition est une notion capitale dans le déroulement de l'ouvrage. Or, à défaut d'être rigoureusement théorisée, elle fera bien l'objet d'un discours. Voyons comment.

§ 2 – L'expérience de l'ordre comme résultat du premier déplacement méthodologique

Dès l'Introduction, *Les Mots et les choses* envisagent la surface et le fond du savoir comme des couches *de la culture*, et même de « toute culture » (*MC*, 12-13). La culture est traversée par des mouvements qu'elle réalise elle-même, dans la mesure où elle ouvre la brèche qui sépare ses différents plans. Pour en faire la théorie, l'archéologue s'engage dans une analyse minutieuse, dont voici le point de départ : « Les codes fondamentaux d'une culture – ceux qui régissent son langage, ses schémas perceptifs, ses échanges, ses techniques, ses valeurs, la hiérarchie de ses pratiques – fixent d'entrée de jeu pour chaque homme les ordres empiriques auxquels il aura affaire et dans

lesquels il se retrouvera. À l'autre extrémité de la pensée, des théories scientifiques ou des interprétations de philosophes expliquent pourquoi il y a en général un ordre, à quelle loi générale il obéit, quel principe peut en rendre compte, pour quelle raison c'est plutôt cet ordre-ci qui est établi et non pas tel autre » (MC, 11-12).

Soit, pour nous guider dans la recherche, une définition provisoire de « culture », celle que Claude Lévi-Strauss reprend de Tylor : la culture est « ce tout complexe qui inclut la connaissance, la croyance, l'art, la morale, la loi, la coutume et toutes les autres capacités et habitudes acquises par l'homme comme membre de la société⁵. » À partir de là, on peut comprendre comment les groupes humains se distinguent les uns des autres par un ensemble de traits pratiques et intellectuels qui se reproduisent dans le temps et assurent la continuité d'une société.

La lecture des *Mots et les choses* révèle que les codes fondamentaux et le règne théorique font apparaître l'être humain sous deux jours opposés. Les premiers forment le système de base qui assure l'existence et la reproduction d'une culture. Puisqu'ils « fixent d'entrée de jeu pour chaque homme les ordres empiriques », les codes se déterminent comme plan immédiat et général qui s'applique à tous les membres du groupe. Dans la mesure où les codes sont compris comme un ensemble de règles et de préceptes qui s'imposent de façon naturelle à l'être humain, celui-ci demeure, en face d'eux, essentiellement passif. Aussi Foucault réserve-t-il aux codes eux-mêmes le privilège de l'action : ils *fixent* l'ordre empirique dans lequel l'homme *se retrouvera*. Dans cette perspective, l'individu se reconnaît toujours déjà à l'intérieur d'un cadre qu'il n'a pas choisi et dont il n'a même pas fallu qu'il soit conscient pour que ce cadre s'impose à lui. L'être humain est vu presque entièrement comme un étant formé à partir de l'extérieur.

En contrepartie, la connaissance réflexive le fait apparaître comme actif vis-à-vis de la culture. Cette activité prend les formes de l'explication et de la compréhension, car en tant qu'il rend compte de l'ordre des choses par des théories et des interprétations, il se montre comme un agent, et non plus comme un patient. Dès lors, l'homme est envisagé sous deux lumières : plus il reste attaché à l'empiricité, moins il est culturellement actif ; plus il soumet le monde à sa réflexion, moins il est culturellement passif. Le niveau des codes fondamentaux et celui des théories abstraites lui procurent des degrés d'activité différents.

Si Foucault s'était borné à établir une telle distinction, il aurait fait preuve d'un regard bien naïf. L'idée classique de l'objet passif et du sujet actif, comme celle de

5. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 389. Lévi-Strauss cite en anglais, nous traduisons.

la conquête de l'activité et de l'autonomie par la connaissance, réapparaissent ici en toute clarté. L'empirique reste le siège du particulier et du contingent, en face duquel le théorique se présente comme le champ possible du dépassement de ces limites par la constitution, ne serait-ce que tendancielle, d'un savoir universel et nécessaire. Or, cette reprise des conceptions anciennes n'est que le premier pas pour leur retirer de l'importance. Foucault ne dialectise pas les rapports entre les deux strates, ce qui le jetterait dans une pensée du sujet-objet et de l'activité-passivité, mais il adopte une autre stratégie, à travers laquelle la bipartition change de nature sans pour autant se défaire. Cette stratégie avance par étapes.

Premièrement, il s'agit d'attirer l'attention sur un autre niveau de la culture, distinct des codes fondamentaux et des théories abstraites : « entre ces deux régions si distantes, écrit-il, règne un domaine qui, pour avoir surtout un rôle d'intermédiaire, n'en est pas moins fondamental : il est plus confus, plus obscur, moins facile sans doute à analyser. C'est là qu'une culture, se décalant insensiblement des ordres empiriques qui lui sont prescrits par ses codes primaires, instaurant une première distance par rapport à eux, leur fait perdre leur transparence initiale, cesse de se laisser traverser passivement par eux, se déprend de leurs pouvoirs immédiats et invisibles, se libère assez pour constater que ces ordres ne sont peut-être pas les seuls possibles ni les meilleurs ; de telle sorte qu'elle se trouve devant le fait brut qu'il y a, au-dessous de ces ordres spontanés, des choses qui sont en elles-mêmes ordonnables, qui appartiennent à un certain ordre muet, bref qu'il y a de l'ordre » (MC, 12).

L'agent de tout ce mouvement, la culture, se décale, instaure, se déprend, se libère. Elle réalise ces opérations à l'intérieur d'elle-même : elle commence par se décaler de sa position « naturelle » imposée par son système primaire, et s'affranchit ainsi des grilles empiriques. Cet affranchissement est une séparation de l'immédiateté, il est un devenir-actif ou autonome, contre la position initiale de passivité : elle « cesse de se laisser traverser passivement ». Soudain, la culture acquiert une signification distincte de celle puisée dans l'anthropologie : elle ne représente plus l'ensemble des deux niveaux précédents, mais en vient à désigner plutôt le plan supérieur, moins fondamental, plus théorique ou explicatif. Ce qui s'écarte petit à petit des codes empiriques n'est bien entendu pas l'ensemble de la culture, mais c'est le règne du savoir scientifique et philosophique. De sorte qu'elle est douée d'une mobilité endogène, et de forces qui tantôt se combinent et tantôt se repoussent. Voilà une véritable dynamique de la culture.

L'étape suivante consiste à amener l'ambiguïté sur la place qu'occupe, dans la partition du tout, le troisième niveau qui vient d'être dégagé. Cette place est tout sauf évidente. Puisque ce niveau établit le rapport entre les deux autres, il est un intermédiaire. Toutefois, vu qu'il se trouve au-dessous de l'immédiat, il « n'en est pas

moins fondamental ». Comment interpréter cette ambivalence entre le mi-chemin et le fond ? Pour la culture considérée dans son voyage intérieur, le troisième plan n'est pas un point de départ, mais un point d'arrivée : c'est par sa mobilité propre qu'elle le découvre – mieux, qu'elle l'entrevoit, puisqu'il se présente d'abord comme un règne « plus confus, plus obscur, moins facile sans doute à analyser ». Peut-être cette ambiguïté découle-t-elle de ce qu'on a là affaire à un pas intermédiaire dans la stratégie d'argumentation, et que dès qu'un dernier palier sera atteint, la situation se clarifiera. Avant que cela n'arrive, ce deuxième pas assigne déjà une nouvelle place aux codes culturels : ceux-ci, au départ *fondamentaux*, ne sont maintenant que *spontanés* – *au-dessous* d'eux, « *il y a* de l'ordre ».

Après cette inversion seulement, le troisième et dernier pas peut enfin être franchi. Voici de quelle manière : « Si bien que cette région “médiane”, dans la mesure où elle manifeste les modes d'être de l'ordre, peut se donner comme la plus fondamentale : antérieure aux mots, aux perceptions et aux gestes qui sont censés alors la traduire avec plus ou moins d'exactitude ou de bonheur (c'est pourquoi cette expérience de l'ordre, en son être massif et premier, joue toujours un rôle critique) ; plus solide, plus archaïque, moins douteuse, toujours plus “vraie” que les théories qui essaient de leur donner une forme explicite, une application exhaustive, ou un fondement philosophique. Ainsi dans toute culture entre l'usage de ce qu'on pourrait appeler les codes ordinateurs et les réflexions sur l'ordre, il y a l'expérience nue de l'ordre et de ses modes d'être » (*MC*, 12-13).

L'ambivalence entre le mi-chemin et le fond se dénoue : elle n'était qu'une première impression. Mais ce retournement final, au terme duquel ce qui apparemment était le plus insaisissable parvient à occuper la place de fond, a une contrepartie : les deux autres couches montent à la surface. Les codes fondamentaux (devenus des « ordres spontanés ») et « les théories générales de l'ordonnance des choses » (*MC*, 12) s'appuient désormais sur une même assise.

En somme, et contrairement à ce qu'on aurait pu croire, le fond et la surface du savoir ne sont pas les codes fondamentaux et le règne théorique, respectivement. De fait, ceux-ci appartiennent tous deux à la couche superficielle, la base étant occupée par la région qui est d'abord apparue simplement comme « médiane ». En d'autres termes, le savoir ne devient définitivement constitué par deux plans qu'après un processus au cours duquel il apparaissait divisé en trois plans.

Telle est la réponse à la question de l'origine conceptuelle de la bipartition épistémologique. Cette dernière résulte d'un changement de perspective, ou de ce que Foucault désignera plus tard comme un « déplacement théorique » (*UP*, 12). Celui-ci procède par l'introduction d'un plan intermédiaire entre les deux couches commu-

nément reconnues comme constitutives de la culture. Ce plan parvient finalement à occuper la place fondamentale, les deux autres étant renvoyées à la surface et, du même coup, à une forme de dépendance par rapport au premier. Reste à savoir si un retournement du même genre aura lieu dans le pouvoir et l'éthique.

§ 3 – La disposition, principe épistémologique de mise en ordre

L'ordre du savoir n'est pas une chose au milieu des autres. Il est plutôt ce qui permet à toute chose d'apparaître dans des rapports cohérents. C'est pourquoi Foucault l'appelle la table, l'espace de distribution ou encore le sol épistémologique (MC, 11-12). Toutefois, ce sol ne soutient rien passivement. Au contraire, il « délivre l'ordre en son être même » (MC, 12). Le mode d'être des positivités, les rapports entre elles, leur histoire et même le simple fait de leur existence dépendent de ce geste qui *délivre* l'ordre. Aussi les textes des sciences restent-ils toujours sous la dépendance de ce qui les rend possibles.

On saisit alors l'importance du mot *disposition*, comme dans ce passage des *Mots et les choses* : « Les hommes du xvii^e et du xviii^e siècle ne pensent pas la richesse, la nature ou les langues avec ce que leur avait laissé les âges précédents et dans la ligne de ce qui allait être bientôt découvert ; ils les pensent à partir d'une disposition générale, qui ne leur prescrit pas seulement concepts et méthodes, mais qui, plus fondamentalement, définit un certain mode d'être pour le langage, les individus de la nature, les objets du besoin et du désir ; ce mode d'être, c'est celui de la représentation. Dès lors tout un sol commun apparaît, où l'histoire des sciences figure comme un effet de surface » (MC, 221). La connaissance des objets, mais plus exactement leur constitution comme objets pour une connaissance, suppose la disposition qui les précède et dont elles dépendent. C'est pourquoi les mêmes noms peuvent servir à désigner, à des moments et dans des systèmes épistémologiquement distincts, « des êtres radicalement différents » (MC, 229). Par exemple, l'archéologie montre comment le nom *travail* ne désigne pas le même objet de connaissance positive, ou le même ensemble conceptuel et relationnel, à l'âge classique et dans la modernité (MC, 233-238). Bien plus, elle s'évertue à saisir ce qui permet d'instaurer cette différence : le travail classique et le travail moderne relèvent de deux dispositions distinctes. En un mot, le mode d'être des objets de la connaissance ne repose ni sur la structure du sujet ni sur les méthodes mises en œuvre pour les comprendre, mais sur l'aménagement de la disposition de savoir qui les sous-tend.

Par ailleurs, la disposition est non seulement condition de possibilité des objets, mais encore du sujet et des méthodes et concepts employés. Dans le schème archéologique, ni le sujet ni l'objet n'ont la primauté. Fondamentales sont les conditions

extrinsèques à l'un comme à l'autre et qui rendent possible leur existence et leur entrée en relation. Connaître est une activité qui dépend toujours d'autre chose que d'une faculté du sujet ou d'une détermination de l'objet. Le sujet, l'objet et les liens entre eux n'existent que sur un plan secondaire, superficiel, dérivé de l'assise qui seule permet leur rencontre, et même leur définition dans cette rencontre. Le plan dispositionnel précède tout ce qui peut exister concrètement dans le champ du savoir, et c'est pourquoi Foucault l'appelle un *a priori*.

Maintenant, cette préséance a le double sens d'une ouverture et d'une fermeture. Il est manifeste dans l'extrait cité qu'elle est une ouverture : l'être humain ne pourrait penser à partir d'une disposition générale si celle-ci *ne donnait pas à penser*, si elle ne procurait pas, à la connaissance, un domaine d'objets susceptibles d'être mis en ordre. Il convient de saisir cette ouverture dans toute sa puissance étant donné qu'elle ne conditionne pas uniquement les réponses de savoir, mais également les questions, ou le fait que quelque chose pose problème. Au sujet de certaines interrogations sur le langage chez Nietzsche et Mallarmé, Foucault écrit : « Ces questions, nous savons maintenant d'où elles nous viennent. Elles ont été rendues possibles par le fait qu'au début du XIX^e siècle, la loi du discours s'étant détachée de la représentation, l'être du langage s'est trouvé comme fragmenté » (MC, 317). Un nouveau questionnement est occasionné par la métamorphose de la disposition dont il dépend. Les problèmes, comme les solutions qu'on leur donne, les formes théoriques qui les systématisent et encore l'histoire de ses formes en tant qu'histoire des sciences, appartiennent tous à la surface épistémologique. Ils sont des effets et rien d'autre, effets qui manifestent l'instance de donation.

Mais l'antériorité de la disposition est aussi à interpréter comme une fermeture. Du moment où l'ouverture est saisie comme prescription, on n'a pas à s'étonner que tout ne puisse être prescrit en même temps. Ce qu'une disposition autorise à une époque n'est pas ce à quoi une autre fera place à un autre moment. Pour la même raison, une disposition nouvelle exclura des connaissances qui, avant elle, semblaient avérées et solides. La mort de la grammaire générale, de l'histoire naturelle et de l'analyse des richesses au seuil du XIX^e siècle est un exemple cher à Foucault pour illustrer la fermeture impliquée par le fond.

Ouverture et fermeture sont donc corrélatives : si, d'un côté, tout ce qui est pensé à un âge épistémologique ne peut l'être qu'à partir d'un aménagement de fond, de l'autre côté il y aura des choses qui ne pourront être pensées ni sues parce que la disposition ne les comportera pas. La disposition est à la fois une ouverture à la production de connaissances, de sens et de vérité, et une fermeture aux possibilités qui ne s'accordent pas avec elle.

À cela s'ajoute que les déterminations superficielles découlent de manière *nécessaire* de l'ordre fondamental. Foucault l'affirme explicitement et pousse jusqu'au bout le caractère « impositif » de la disposition : « Au niveau d'une histoire des opinions, tout ceci apparaîtrait comme un enchevêtrement d'influences, où il faudrait bien sans doute faire apparaître la part individuelle qui revient à Hobbes, Berkeley, Leibniz, Condillac, aux Idéologues. Mais si on interroge la pensée classique au niveau de ce qui archéologiquement l'a rendue possible, on s'aperçoit que la dissociation du signe et de la ressemblance au début du XVII^e siècle a fait apparaître ces figures nouvelles que sont la probabilité, l'analyse, la combinatoire, le système et la langue universelle, non pas comme des thèmes successifs, s'engendrant ou se chassant les uns les autres, mais comme un réseau unique de nécessités. Et c'est lui qui a rendu possibles ces individualités que nous appelons Hobbes, ou Berkeley, ou Hume, ou Condillac » (MC, 77).

Dans cet extrait, les théories auxquelles ces noms sont associés restent inéluctablement sous la dépendance de l'ordre du savoir, du fait qu'elles trouvent en lui leur origine. Mais du moment que cette origine se dévoile comme « un réseau unique de nécessités » – un ensemble de lignes qui à la fois s'entrecroisent, occupent tout l'espace de la production de connaissance et imposent à chaque détermination particulière leur mode d'être –, alors il ne fait plus de doute que le fond du savoir n'est pas une pure origine, mais il est la base qui demeure et à laquelle les « individualités », pour grandes ou exceptionnelles qu'elles paraissent, doivent en tout état de cause être reconduites. En bref, ce que la condition de possibilité livre à l'existence, elle le livre de façon *profondément* nécessaire.

Regardant ce rapport dans le sens inverse, rien ne peut apparaître qui ne soit d'accord avec les lignes de la disposition. En tant que fermeture, celle-ci est une exclusion d'effectivités. Aussi Foucault ne dit-il jamais que les connaissances autrefois acceptées comme vraies étaient finalement des erreurs ou des illusions. De même, il ne comprend pas les contours d'une théorie comme des limites que son auteur *n'a pas su* dépasser. En fait, connaissances et théories ne peuvent être que ce qu'elles sont, puisque leur dépendance à l'égard de ce qui les rend possibles met d'emblée hors-jeu d'autres éventualités qui d'aventure les suivront.

Cela étant dit, un nouveau problème surgit, qui est celui du « chemin de retour » menant de la surface au royaume des conditions de possibilité. Si du fondamental au manifeste il y a de la donation, il se peut que de celui-ci à celui-là le chemin soit barré. Un exemple pour déterminer au juste cette difficulté : dans un paragraphe célèbre, Foucault écrit : « Au niveau profond du savoir occidental, le marxisme n'a introduit aucune coupure réelle ; il s'est logé sans difficulté, comme une figure pleine, tranquille, confortable et, ma foi, satisfaisante pour un temps (le sien), à l'intérieur d'une disposition épistémologique qui l'a accueilli avec faveur (puisque c'est elle justement qui lui

faisait place) et qu'il n'avait en retour ni le propos de troubler, ni surtout le pouvoir d'altérer, ne fût-ce que d'un pouce, puisqu'il reposait tout entier sur elle. Le marxisme est dans la pensée du XIX^e siècle comme poisson dans l'eau : c'est-à-dire que partout ailleurs il cesse de respirer. S'il s'oppose aux théories "bourgeoises" de l'économie, et si dans cette opposition il projette contre elles un retournement radical de l'Histoire, ce conflit et ce projet ont pour condition de possibilité non pas la reprise en main de toute l'Histoire, mais un événement que toute l'archéologie peut situer avec précision et qui a prescrit simultanément, sur le même mode, l'économie bourgeoise et l'économie révolutionnaire du XIX^e siècle. Leurs débats ont beau émouvoir quelques vagues et dessiner des rides à la surface : ce ne sont tempêtes qu'au bassin des enfants » (MC, 274).

À nouveau on constate qu'une théorie a pour base un agencement qui la précède et la rend possible. Il devient alors éclatant dans quelle mesure Foucault imagine véritablement son œuvre comme un anti-marxisme *radical*, qui ne s'oppose pas à ce dernier sur un plan superficiel, comme le faisait l'économie « bourgeoise ». À strictement parler, dès qu'il se place à un niveau distinct de celui du marxisme, il *ne s'oppose plus* à lui. Et c'est bien sous ce rapport que Foucault se fixe deux tâches. Premièrement, « situer avec précision » les conditions de possibilité du marxisme afin de l'assigner à un ordre que Marx méconnaissait, mais qui seul le rendait possible. Deuxièmement, attaquer le marxisme par la base, en le reconduisant aux limites d'un ordre au bord de la ruine : la fin de cette *épistémè* est aussi la fin du temps pendant lequel le marxisme a pu vivre. Sa longévité finit avec la disposition qui l'a vu naître⁶.

Ce n'est pas tout. Dans cet extrait, on s'aperçoit que le marxisme ignore l'existence d'un niveau archéologique. *A fortiori*, il ne peut aspirer à le toucher. Mais même s'il en avait l'ambition, il manquerait de moyens pour le faire, car il est fixé, dans sa forme, par ce niveau qu'il méconnaît. En ce sens, et au contraire du mouvement d'ouverture finie qui part de la racine vers la surface, la descente aux profondeurs est pour lui impossible.

Tout cela se laisse résumer dans l'idée que la disposition accueille une théorie avec faveur *puisque* elle lui fait place. Sur ce phénomène qui a lieu « à l'intérieur d'une disposition épistémologique », on apprend deux choses, qui sont finalement la même, regardée de points de vue opposés. D'un côté, il y a une acceptation bienveillante d'un élément nouveau par un espace aménagé qui est déjà là. De l'autre côté, l'hospitalité de la disposition est marquée par le fait que c'est elle, par son aménagement, qui permet à

6. C'est la réponse à Althusser, qui présentait l'œuvre de Marx comme une rupture épistémologique radicale dans le champ de l'économie et « l'histoire du *Théorique* ». Althusser *et al.*, *Lire le Capital*, Paris, PUF, 1996 (1965), p. 357.

ce nouveau corps de voir le jour. Dans les deux cas, la primauté du fond sur la théorie est indéniable. De telle sorte qu'on est obligé d'accepter que l'actualité même d'une théorie dépend irrémédiablement de quelque chose qui la précède, qu'elle méconnaît et qu'elle ne saurait altérer.

Si on prend le cas du marxisme comme paradigme, il découlera de l'analyse archéologique que c'est en vain qu'une théorie (marxiste ou autre) prétendra bouleverser la disposition du savoir. À plus forte raison, elle ne parviendra pas à instaurer un ordre épistémologique nouveau. Cependant, en écrivant cela, on est confronté à un ordre du savoir qui est inviolable. En effet, si une théorie est accueillie par une disposition qui en même temps lui ouvre la voie et l'aménage ; si, par là même, cette théorie est incapable de modifier l'ordre existant « ne fût-ce que d'un pouce », alors la disposition apparaît comme intangible. Un soupçon pointe, selon lequel cette disposition n'est pas susceptible, dans sa dimension radicale, d'être transformée par une action exogène, et on se demande même à quelle condition elle se laisserait toucher à partir de la surface, par exemple afin d'être *connue*. Car les caractères mis en lumière jusqu'à présent, c'est-à-dire la conjonction de la fermeture avec l'invulnérabilité, nous mettent devant un aménagement primitif qui est *irrésistible*.

Quant à la question de savoir quel rapport existe entre les deux niveaux épistémologiques, nous sommes amenés à une double réponse. D'une part, le fond rend possible la surface selon le mode de la nécessité formelle, dans la mesure où toutes les déterminations épistémologiques relèvent formellement d'un cadre général qui les précède, ou d'un *a priori* qui rend possibles certaines formations et théories et en élimine d'autres. C'est ce que résument les concepts d'ouverture et de fermeture.

D'autre part, l'accès au fond n'est pas immédiatement ouvert à la pensée, et maintes théories ne parviennent pas du tout à y accéder. De fait, seule l'archéologie paraît susceptible de combler cette lacune. Mais c'est justement pour cela que sa possibilité pose problème. Quelle sorte de méthode est-elle qui échappe à la clôture du fond, et cela par deux voies : en le perçant à jour, et en prétendant en limiter la durée et la validité ? Nous reviendrons à cette question cruciale.

*

L'archéologie des sciences humaines saisit le savoir sous le schème de la bipartition. Elle distingue un fond et une surface épistémologiques et, indépendamment d'une certaine ambiguïté initiale, elle finit par s'intéresser au premier au détriment de la seconde. Ce plan prépondérant se détermine comme disposition, aménagement qui

pendant une certaine époque rend possibles et sous-tend les relations entre concepts, objets et méthodes des sciences.

Mais la bipartition archéologique n'est pas immédiate. Elle suppose le déplacement réalisé à partir d'un autre sectionnement entre les codes fondamentaux de la culture et les théories explicatives abstraites. Entre eux émerge un troisième plan, qui se présente au départ comme intermédiaire, pour être enfin considéré comme fondamental. Ce plan est celui d'un ordre non seulement indépendant des pôles qu'il mettra en contact, mais encore qui accorde à ces pôles leurs modes d'existence.

Cette partition étant alors établie, et le chemin pour y parvenir étant mis en lumière, on peut comprendre les deux sens majeurs de la prééminence du fond sur la surface. D'un côté elle signifie une ouverture de possibilités, en ce qu'elle donne à connaître les êtres dont il y aura de la science. De l'autre côté, elle a le sens d'une fermeture, dans la mesure où elle rejette toute théorie qui ne s'accorde pas avec elle.

Cependant, un autre aspect de cette corrélation est révélé par l'opposition entre le marxisme et l'archéologie. Celui-là ignore son statut de théorie rendue possible par l'ouverture de la disposition fondamentale, et il ignore aussi par conséquent que le chemin pour transformer cette dernière lui est fermé. Au contraire l'archéologie, puisqu'elle révèle ce plan radical, peut lancer contre lui le mot du désordre hétérotopique. Pour elle, le chemin du retour au fond semble doublement ouvert, et comme connaissance et comme critique. Voyons maintenant comment ces thèmes sont traités une décennie plus tard, dans les livres sur le pouvoir-savoir.

CHAPITRE II

Surveiller et punir et La Volonté de savoir :

la dissolution du lien classique entre les sujets et le souverain

En quatrième de couverture de *Surveiller et punir*, Foucault écrit la phrase suivante : « Le xviii^e siècle a sans doute inventé les libertés ; mais il leur a donné un sous-sol profond et solide – la société disciplinaire dont nous relevons toujours. »

Ces mots condensent la thèse la plus retentissante de son premier livre écrit à partir du champ du pouvoir-savoir. Ils mettent en relief les libertés et les disciplines, tout en en modifiant l'ordre dans lequel, peut-être trop hâtivement, on les rangerait. Est-ce pourtant une simple permutation des termes ? Entre ces deux pôles, une relation précise et explicite s'établit : l'un est le « sous-sol profond et solide » de l'autre. Ils ne peuvent donc avoir la même importance, l'un devant sous-tendre l'autre et, en un sens qu'il faudra clarifier, le précéder. Cette antériorité n'est pas simplement temporelle, et elle ne l'est peut-être pas du tout. Elle apparaît plutôt comme liée à un acte de fondation : les libertés se fondent sur les disciplines. C'est parce que la société a été traversée par ces dernières dans les pratiques et les théories qui la définissent de la façon la plus durable, que les libertés ont pu être inventées. Ce passage nous renvoie donc tout droit à la prééminence du rapport entre le fond et la surface qui marquait déjà le domaine épistémologique.

Voilà qui nous invite à décliner une deuxième fois les questions posées initialement sur la présence et le rôle de ce rapport. Comment se détermine-t-il dans le nouveau champ du pouvoir-savoir ? Foucault aurait-il eu besoin d'entreprendre un autre déplacement théorique pour arriver à cette intelligence de l'ordre politique ? Le cas échéant, ce déplacement serait-il comparable à celui réalisé dans le domaine précédent ? Et quelle relation les deux plans entretiennent-ils ? Pouvons-nous la saisir en termes d'ouverture et de fermeture, ainsi que nous l'avons fait auparavant ?

§ 4 – Les effets de pouvoir sont des noms réels : les libertés, l'âme et la sexualité

On dit d'habitude qu'il ne peut y avoir de liberté sans discipline, ce mot prenant alors le sens ordinaire de l'ordre civil et du respect de ses consignes. Toutefois, en se référant *aux* disciplines, Foucault ne se place plus à ce niveau général, mais il introduit dans la puissance d'agir un élément qui n'est ni juridique ni moral. Cet élément, qui ne dépend donc ni de la loi générale qui entoure l'action ni de la conscience morale de celui qui agit, est proprement constitutif du sujet.

Déclarer qu'il n'y a pas de libertés sans disciplines et ne pas y ajouter aussitôt la réciproque équivaut à déclarer que celles-ci sont la condition par laquelle celles-là sont possibles. Autant dire que, dans leurs rapports, les disciplines sont dominantes par rapport à une liberté dont elles sont le « sous-sol profond et solide ». Du moment où Foucault énonce leurs liens en ces termes, le chemin est ouvert pour une pensée de la bipartition.

Cependant, la phrase citée ne nous apprend rien de plus précis à cet égard. Elle n'explique pas si les libertés sont un effet de la société disciplinaire, qui en serait la cause, ou bien si cette société serait uniquement l'espace qui les rendrait possibles. Une chose néanmoins est certaine : les libertés se détachent sur un fond de disciplines. Le terrain immédiatement visible pour l'histoire et la théorie de la modernité, la superficie lumineuse sur laquelle on a pu lire les signes du progrès social et politique, deviennent moins éclatants lorsqu'est mis au jour leur sous-sol, jusqu'alors invisible en tant que tel.

On a vu plus haut comment étaient renvoyées à la surface du savoir non seulement l'histoire des sciences, mais encore les sciences elles-mêmes. Dans quel sens maintenant les libertés font-elles leur apparition à la surface du pouvoir ? Le passage cité établit avant tout un rapport d'ordre : les étants à la surface ne sont pas moins réels, mais seulement moins importants que leurs conditions de fond. Toutefois, cette différence de valeur procure l'occasion pour un écart crucial qui, s'il n'affecte pas le degré de réalité de la chose, touche bien à sa nature. Car aussi réels qu'ils soient, les effets de surface n'appartiennent pas au même rang que ce qui leur sert de base.

Soit « l'«âme» moderne ». Dans *Surveiller et punir*, Foucault la considère comme point d'appui pour l'exercice du pouvoir punitif. La transformation du régime pénal à la fin de l'époque classique (les dernières décennies du XVIII^e siècle) met fin au régime des supplices. Désormais la justice, au lieu de soumettre les condamnés à des châtiements physiques cruels, punira surtout par l'emprisonnement ; au lieu de supplicier le corps, elle prétendra réprimander et corriger l'âme. Néanmoins, à côté de cet exercice

de la justice, un ensemble disparate de techniques de surveillance et de dressage des corps individuels se développe, employé dans les domaines les plus divers : l'armée, l'école, l'usine, l'hôpital, la ville. Si bien que la punition de l'âme, entendue comme principe des bons et des mauvais comportements de l'individu, s'accompagne d'une production d'individualité par les procédures de hiérarchisation, d'aménagement du temps et de l'espace, d'examen des savoirs et des conduites – en un mot, par ce que *Surveiller et punir* appelle l'exercice d'une technologie de pouvoir. Cette technologie ne peut constituer les âmes individuelles qu'à condition de prendre comme cible, mais d'une autre manière, les corps.

Est-ce à dire que les premières seraient moins réelles que les derniers ? La réponse de Foucault est négative : « Il ne faudrait pas dire que l'âme est une illusion, ou un effet idéologique. Mais bien qu'elle existe, qu'elle a une réalité, qu'elle est produite en permanence, autour, à la surface, à l'intérieur du corps par le fonctionnement d'un pouvoir qui s'exerce sur ceux qu'on punit » (*SP*, 34). Contre ceux qui prétendent que l'âme est un signifiant sans signifié, voilà la reconnaissance de son effectivité. Elle est certes une réalité produite, mais tout de même une réalité. Explicitement, Foucault prend ses distances par rapport à la notion d'idéologie : tout comme, pour se trouver à la superficie épistémologique, les sciences et leur histoire ne devenaient pas moins réelles qu'auparavant, de même l'âme et les libertés ne deviennent ni plus ni moins réelles du fait qu'elles s'inscrivent désormais sur une couche extérieure et secondaire du pouvoir.

Foucault qualifie cette âme d'historique (*SP*, 34), en même temps qu'il lui retire définitivement le statut d'entité première : « Cette âme réelle, et incorporelle, n'est point substance ; elle est l'élément où s'articulent les effets d'un certain type de pouvoir et la référence d'un savoir » (*SP*, 34). On comprend ainsi qu'il entoure le mot de guillemets : ils indiquent qu'il ne s'agit là ni de l'âme classique ni de l'âme des théologiens, mais bien de celle dont les mécanismes à l'œuvre dans une société pourvoient chaque individu, et celle qui dispose dans ce dernier des automatismes de comportement et de pensée. Tout ce qui a trait à l'« âme », donc, relève d'autre chose qui lui est préalable.

Le mode d'existence de la surface du pouvoir gagne ses premiers contours : à l'existence des objets qui y font apparition s'associe leur caractère de produits. En même temps, la source de cette effectivité seconde se profile comme travail articulé de techniques de production politiques, c'est-à-dire de pouvoir-savoir.

Si on considère maintenant *La Volonté de savoir*, on se souviendra que l'axe du raisonnement n'y est plus l'« âme moderne », mais la « sexualité ». Là encore, non pas la sexualité en tant que substance première, mais comme lieu d'articulation d'autres choses qui constituent un croisement de lignes de force. Autant dire qu'elle n'est pas

un point de départ, mais plutôt un résultat : « Celle-ci [la sexualité], il ne faut pas la concevoir comme une sorte donnée de nature que le pouvoir essaierait de mater, ou comme un domaine obscur que le savoir tenterait, peu à peu, de dévoiler. C'est le nom qu'on donne à un dispositif historique : non pas réalité d'en dessous sur laquelle on exercerait des prises difficiles, mais grand réseau de surface où la stimulation des corps, l'intensification des plaisirs, l'incitation au discours, la formation des connaissances, le renforcement des contrôles et des résistances, s'enchaînent les uns avec les autres, selon quelques grandes stratégies de savoir et de pouvoir » (VS, 139).

La sexualité ainsi comprise accompagne les libertés et l'âme moderne dans leur appartenance à la surface du pouvoir-savoir. Si elles ont un fond – et notre point de départ est qu'elles en ont un « profond et solide » – il ne pourra être de la même espèce qu'elles : ce sur quoi s'étaye la sexualité n'est rien de sexuel, qu'on prenne ce mot sous l'angle physique ou bien psychologique. Aussi ne pourra-t-on pas la saisir *profondément* tant qu'on la regardera comme un objet premier. Dire au contraire qu'elle est un nom ne signifie pas qu'elle soit un mot vide, ne désignant rien. Elle correspond certes à un signifié, mais la nature de ce dernier n'est pas à confondre avec le nom qu'on lui attribue : l'objet auquel renvoie le nom « sexualité » n'est pas sexuel, mais politique. Il est un dispositif.

Encore une fois, la surface à laquelle appartient ce dispositif n'est pas irréaliste. Si toutefois elle est le lieu d'une illusion, celle-ci n'a pas pour objet l'existence des étants qui s'inscrivent en elle, mais leur nature. De fait, les libertés et l'âme modernes existent autant que la sexualité. On se trompe néanmoins en les prenant pour ce que leurs noms désignent. Dans ce déplacement des significations, la sexualité ne renvoie plus au sexe, l'âme n'a plus trait au divin ni à l'intangible dans l'individu, et les libertés ne sont plus les déterminations temporelles d'un acheminement de l'humanité vers la fin de l'asservissement. Elles sont toutes des résultats de mécanismes qui les font exister.

Autrement dit, ce que désignent leurs noms est moins un étant ou une substance, que l'enchevêtrement de relations de sens et de force, un résultat complexe mais tout à fait réel – un dispositif. De sorte que la surface du pouvoir peut être comprise comme le plan sur lequel des étants s'inscrivent, et des rapports s'établissent et se transforment, sans que pourtant ces étants renvoient uniquement à eux-mêmes, ou sans que leur sens puisse être décelé en eux. Afin de les comprendre, il est indispensable de descendre au-delà d'eux et de pénétrer le fond dont ils relèvent.

Si bien qu'une chose est claire : Foucault n'écrit ni l'histoire de la prison ni l'histoire de la sexualité moderne sans retrouver le langage explicite de l'épaisseur. La surface trompe à dessein sur la nature et l'importance de ce qu'elle donne à voir. Le fond, lui, est réclamé en vue d'une intelligence de la multiplicité des formes simultanées, in-

telligence qui souhaite aller au-delà de leur dispersion. Voilà une première perspective d'ensemble sur comment fonctionne le rapport fondamental dans le champ politique.

§ 5 – Le deuxième déplacement méthodologique et le statut des technologies politiques des corps

Tout comme le savoir, le pouvoir aussi est le lieu d'un retournement. Les disciplines généralisées au XVIII^e siècle ont été la base des libertés politiques dont nous jouissons toujours. Par ailleurs, l'implantation de ces disciplines a produit l'âme moderne, une âme *générale*, puisque par elle tous les individus sont égaux dans leur humanité et par conséquent également accessibles à une sanction autre que celle du supplice ; mais aussi une âme *individuelle*, produite au cas par cas par ces procédures d'« observation minutieuse du détail » que sont les mécanismes de dressage des corps (*SP*, 143). Néanmoins, cette production simultanée de généralité et d'individualité nous laisse devant un constat d'une autre sorte : si l'individu porteur de droits et jouissant de libertés est un produit du pouvoir-savoir qui le fabrique, alors ce n'est plus l'individu qui fonde la politique, mais c'est la politique qui fonde l'individu. La conception du fond et de la surface du pouvoir se lie d'emblée à une inversion.

Dans le rapport entre l'individu et la politique, Foucault ne suit donc pas les modèles consacrés. Aristote liait le citoyen au gouvernement et se demandait comment la vertu du premier devait s'accorder avec l'exercice du pouvoir par le second⁷. Les contractualistes nouaient les sujets au souverain et cherchaient les principes rationnels de la transmission du pouvoir des premiers au second. Dans un cas comme dans l'autre, le pouvoir se caractérise par l'existence de deux éléments directement associés dans un rapport vertical.

Pensons maintenant au marxisme, d'après lequel l'histoire est le terrain de la lutte de classes. Celles-ci, dirait Foucault, ne sont pas moins conçues à la verticale, comme groupe minoritaire des propriétaires et groupe majoritaire des non-propriétaires. L'enjeu de cette lutte est le contrôle du pouvoir d'État, point d'appui pour la manutention ou le renversement de la structure propriétaire. De telle sorte qu'une conjonction immédiate telle qu'on en trouvait chez Aristote et les contractualistes s'y maintient, quoique métamorphosée.

Une première originalité de Foucault est de partager le pouvoir d'une autre façon, en introduisant entre les gouvernants et les gouvernés ou entre le souverain et

7. Aristote, *Politique*, III, 1-4.

les sujets, ou encore entre les dominants et les dominés, une région nouvelle et complexe qu'il appelle la technologie politique des corps. Il défait ainsi l'accouplement immédiat entre les deux éléments classiquement constitutifs de la politique. Mais une deuxième originalité touche au destin que par la suite il donnera à ces éléments. Certes, la technologie politique des corps occupe la place fondamentale du pouvoir. Toutefois, puisqu'au départ elle se présentait comme un entre-deux, cela veut dire que d'un intermédiaire, elle s'est ensuite transformée en élément fondateur. Par quel déplacement est-elle parvenue à occuper cette place ?

Un important passage pour le comprendre est le suivant, extrait de *Surveiller et punir* : « il peut y avoir un "savoir" du corps qui n'est pas exactement la science de son fonctionnement, et une maîtrise de ses forces qui est plus que la capacité de les vaincre : ce savoir et cette maîtrise constituent ce qu'on pourrait appeler la technologie politique du corps. [...] De plus on ne saurait la localiser ni dans un type défini d'institutions, ni dans un appareil étatique. Ceux-ci ont recours à elle ; ils utilisent, valorisent ou imposent certains de ses procédés. Mais elle-même dans ses mécanismes et ses effets se situe à un niveau tout autre. Il s'agit en quelque sorte d'une microphysique du pouvoir que les appareils et les institutions mettent en jeu, mais dont le champ de validité se place en quelque sorte entre ces grands fonctionnements et les corps eux-mêmes avec leur matérialité et leurs forces » (*SP*, 31).

Ces lignes nous apprennent deux choses sur la technologie politique. Premièrement, sa composition : elle n'est ni une science objective et abstraite, condensée en lois et principes formels, ni une forme nue de domination par la force, qui réduirait les individus à l'esclavage. Au contraire, elle est à la fois une connaissance empirique qui reste ainsi tout près de l'expérience, et une manière d'imposer subtilement l'ordre par des interventions discrètes sur le terrain pratique.

En tant que technologie, elle est un savoir de certaines techniques, ce qui fait qu'en elle les versants théorique et pratique sont étroitement associés. En tant que politique, elle croise simultanément les domaines du pouvoir et du savoir, dont elle constitue la plus importante connexion. Le but de sa mise en œuvre est le façonnement des corps en vue de les disposer à la production et à la reproduction (*SP*, 30). De sorte que, dans les rapports de pouvoir et d'assujettissement, le lien entre la technologie politique des corps et la disposition des individus devient évident : cette technologie est inductrice de dispositions à agir ou à pâtir de certaines façons, elle est le moyen d'obtenir une aptitude générale par la fabrication d'individualités ressemblantes. Son rôle est de normaliser.

Deuxièmement, le passage cité nous apprend quelque chose sur la place occupée par la technologie : celle-ci ne se trouve pas à côté de l'État et des institutions, elle existe

plutôt « à un niveau tout autre ». Quel est-il ? D'un côté, il est un entre-deux, au sens où il se trouve entre les institutions qui se servent de la technologie et les corps qu'il s'agit de maîtriser. De l'autre côté, il est à la base ; en plus de permettre les rapports entre les institutions et les corps, il rend possible que chaque élément se définisse dans la relation comme institution, corps, État ou individu. On retrouve ainsi l'ambiguïté qui caractérisait, au début, le partage du savoir, où le plan décisif, « pour avoir surtout un rôle d'intermédiaire, n'en [était] pas moins fondamental ». De la même manière, dans le pouvoir les technologies qui existent entre les grands fonctionnements et les corps se trouvent, pour la compréhension de l'ensemble, sur le plan de la profondeur. Cela signifie deux choses : d'abord, dans le savoir comme dans le pouvoir l'incertitude se résout au profit du fond ; et puis, dans les deux cas aussi, ce fond est l'intermédiaire, il est un rapport. Ainsi, la médiation devient fondatrice, la région qui assurerait la communication entre les deux niveaux traditionnels se métamorphosant en plan décisif.

Dans un autre texte de la même époque de *Surveiller et punir*, Foucault donne de ce déplacement la formulation suivante : « Il faudrait essayer d'étudier le pouvoir, non pas à partir des termes primitifs de la relation, mais à partir de la relation elle-même en tant que c'est elle qui détermine les éléments sur lesquels elle porte » (*DS*, 239). C'est dire que les institutions et les individus, les dominants et les dominés, le souverain et les sujets se trouvent tous destitués de leurs rôles prééminents : du moment où le rapport devient fondateur, ses pôles accèdent à un plan secondaire, celui de l'immédiateté.

Bien plus, renvoyant tous ces éléments à la surface comme des effets ou des produits de la relation politique, Foucault leur adjoint les théories qui portent directement sur eux. Entendons par là celles qui prennent pour objet la souveraineté ou bien le pouvoir comme propriété. N'est-ce pas de cela qu'il est question dans *La Volonté de savoir*, lorsqu'il prétend que, « dans la pensée et l'analyse politique, on n'a toujours pas coupé la tête du roi » ? La théorie du pouvoir continue hantée par les questions « de l'État et de la souveraineté (même si celle-ci est interrogée non plus dans la personne du souverain mais dans un être collectif) » (*VS*, 117). Le faux dans ces questions, c'est qu'elles mettent au centre de la politique un rapport immédiat du dominé au dominant, alors que les relations de pouvoir « descendent loin dans l'épaisseur de la société, [...] elles ne se localisent pas dans les relations de l'État aux citoyens ou à la frontière des classes » (*SP*, 32). Ce qu'il peut y avoir de secret ou d'énigmatique dans ces relations n'est donc décelable ni par une théorie de la souveraineté « individuelle » ni par une conception du souverain collectif entendu comme peuple. Le pouvoir souverain et les théories qui l'ont pour objet sont tous également à laisser. En prenant la place centrale, la technologie retire à l'État et au contrôle de ses mécanismes le statut de clé de voûte de la politique. Le pouvoir n'est pas une exclusivité ni même un privilège de certaines institutions, ou encore de l'ensemble de l'État. Il n'est pas une propriété (*VS*,

123). Dès lors, plus question de se l'approprier. S'occuper avant tout de la souveraineté, c'est faire la théorie de l'accessoire.

Pour résumer tout ceci d'une phrase, disons que le rapport de pouvoir n'est pas immédiat. Mais il n'est pas davantage transparent, directement accessible au discours. Si, malgré leur subtilité, les théories de la souveraineté demeurent « superficielles », c'est qu'elles restent aveugles à la technologie qui lie les corps aux grands fonctionnements. On n'a pourtant pas à s'en étonner, eu égard à ce que « cette technologie est diffuse, rarement formulée en discours continu et systématiques ; elle se compose souvent de pièces et de morceaux ; elle met en œuvre un outillage ou des procédés disparates. Elle n'est le plus souvent, malgré la cohérence de ses résultats, qu'une instrumentation multiforme » (SP, 31).

Impossible d'ailleurs, à la lecture de ces mots, de ne pas se souvenir du moment où le domaine intermédiaire du savoir était lui aussi décrit comme « plus confus, plus obscur, moins facile sans doute à analyser ». L'intermédiaire ne s'offre au regard ni comme une évidence ni comme un tout harmonieux. En ce qui concerne le pouvoir, il se présente comme un ensemble de méthodes mis en œuvre par les uns, afin d'obtenir certains effets sur les autres. Mais ceux qui les appliquent ne les contrôlent pas entièrement, puisqu'ils n'en sont ni l'origine ni le siège (VS, 125) et qu'il n'existe pas de corps défini et systématique de ces procédés. De surcroît, les technologies politiques ne sont pas transparentes pour ceux qui veulent en faire la théorie. Aussi doivent-ils, comme Foucault, mobiliser de nouvelles ressources. Puisque les technologies sont le fond du pouvoir et que celui-ci n'est pas une propriété, alors elles n'appartiennent à personne. Elles restent à la disposition de ceux qui s'en servent, tout en leur échappant déjà.

Le retournement de l'ordre classique du pouvoir peut maintenant être résumé. Au début, ce domaine apparaît ordonné en deux couches : les gouvernés et les gouvernants, les sujets et le souverain, les dépossédés et les propriétaires. Ensuite, une technologie apparaît qui fait la médiation entre les corps individuels et les fonctionnements d'ensemble. Enfin, cette technologie en vient à être considérée comme leur base, de sorte que les individus et les groupes montent à la surface ou à l'immédiateté visible. Du coup, la conjonction classique se dissout. Elle est remplacée par une nouvelle relation, dont les pôles sont l'ensemble des étants de pouvoir d'une part, et d'autre part l'ensemble des technologies politiques. Celles-ci déterminent ceux-là.

§ 6 – Le dispositif, principe politique de mise en ordre

Au milieu des années 1970, une nouvelle conception du fond s'accompagne d'une réhabilitation de la surface. Foucault attire l'attention sur la réalité de ce qui fait apparition : les libertés politiques, l'âme moderne, la sexualité. Celles-ci ne sont

pas des illusions, mais des noms de dispositifs et de réseaux de sens et de valeur, de pratiques et d'injonctions, de pouvoirs et de savoirs, bref, des noms d'effets complexes qui résultent d'un usage de technologies qui les sous-tendent.

À son tour, le fond se complexifie et devient une conjonction, celle du pouvoir-savoir. Aussi ce plan fonde-t-il des entités dont l'épistémè était incapable de rendre raison, notamment les formes de pouvoir et leurs rapports aux savoirs. Bien plus, le pouvoir-savoir assoit sur une nouvelle base ce que l'archéologie avait auparavant ancré dans une simple disposition épistémologique, à laquelle le pouvoir n'accédait pas.

Le *dispositif* est le concept qui combine l'attention accrue accordée à la surface avec l'élargissement de la portée du fond. Nous l'avons retrouvé plus haut, lorsque la sexualité est apparue non pas comme une substance naturelle, mais comme le lieu où s'enchaînent des problématiques et des stratégies. Désormais, il ouvre une nouvelle voie à la compréhension de l'économie du pouvoir, puisqu'à bien y regarder il y joue un rôle semblable à celui que jouait la *disposition* dans le champ du savoir.

Qu'est-ce donc qu'un dispositif ? C'est un réseau historique dans lequel se croisent des pouvoirs et des savoirs, en tant qu'ils sont des stratégies mises en acte et non simplement des institutions ou des positivités instituées (VS, 185 et 201). En outre, le fait qu'il soit ancré dans le temps (par conséquent provisoire) implique qu'il n'est pas commandé par des lois intemporelles (ni par des lois d'autre sorte).

Son emplacement reproduit en partie l'ambiguïté initialement repérée dans la disposition de savoir. En effet, le dispositif se trouve à première vue simplement au-dessous d'un fond de savoir-pouvoir et se présente comme un « grand réseau de surface » sous-tendu par un fond technologique. Cependant, une lecture attentive le donne à voir à mi-chemin entre le pouvoir-savoir et ses effets. Ce que l'on trouve dans la définition suivante est précisément le dispositif comme médiation : « la "sexualité", c'est l'ensemble des effets produits dans les corps, les comportements, les rapports sociaux par un certain dispositif relevant d'une technologie politique complexe » (VS, 168). Ainsi la « sexualité » (comme dans le cas de l'« âme » moderne les guillemets marquent la nature politique du mot) est à la fois le dispositif et les effets du dispositif.

De cette manière, celui-ci se distingue de la disposition épistémologique : autant dans *Les Mots et les choses* il n'y a pas de confusion possible entre la disposition fondamentale et les effets de surface qu'elle détermine, autant dans *La Volonté de savoir* le dispositif et ses effets se trouvent dans un rapport complexe, les uns agissant sur les autres. Aussi deviennent-ils en même temps des moyens et des produits de la même chose, comme le prouve la « sexualité » : elle est l'ensemble des effets générés par un dispositif, mais ces effets se confondent avec le dispositif. Ici, ce qui produit des effets

se trouve déjà à la surface et est par conséquent lui-même un effet. Le dispositif est le réseau où le fond technologique rencontre et pénètre ses propres effets.

Dans la mesure où le dispositif produit, il est une instance active. Une « technologie politique complexe » instaure « un certain dispositif » qui engendre des effets avec lesquels il se confond. De quel type d'effets s'agit-il ? D'abord, des effets de comportement : « stimulation des corps », « intensification des plaisirs ». Ensuite, des effets de discours et de savoir : « depuis cent cinquante ans bientôt, un dispositif complexe est en place pour produire sur le sexe des discours vrais » (VS, 91). Enfin, des effets transcendants : « c'est par le sexe [...] que chacun doit passer pour avoir accès à sa propre intelligibilité » (VS, 205).

Mais à côté de ces effets spécifiques, le dispositif en produit un autre, général : des figures imaginaires, ou des mirages. « En créant cet élément imaginaire qu'est "le sexe", écrit Foucault, le dispositif de sexualité a suscité un de ses principes internes de fonctionnement les plus essentiels : le désir du sexe – désir de l'avoir, désir d'y accéder, de le découvrir, de le libérer, de l'articuler en discours, de le formuler en vérité. [...] Et c'est cette désirabilité qui nous fait croire que nous affirmons contre tout pouvoir les droits de notre sexe, alors qu'elle nous attache en fait au dispositif de sexualité qui a fait monter du fond de nous-mêmes comme un mirage où nous croyons nous reconnaître, le noir éclat du sexe » (VS, 207).

Cela étant, le dispositif se donne lui-même ses principes de fonctionnement, sa rationalité, sa logique intrinsèque. Toutefois, ces principes constituent une sorte de tromperie transcendante : c'est sur l'irréalité du « sexe », élément imaginaire, que travaille le désir du sexe, principe aussi bien de fonctionnement du dispositif que de compréhension de l'homme. Ce jeu de renforcement réciproque, selon lequel le fonctionnement du dispositif suscite les principes qui tendent à le relancer, produit ainsi, et incessamment, des effets théoriques et pratiques. Pour comporter une dimension fictive, ces derniers sont fort actifs.

En conséquence, la tension entre l'ouverture et la fermeture du fond se trouve modifiée. Car dès qu'on introduit un rapport de jeu entre les éléments du domaine, il n'y a plus lieu de se soucier avant tout des conditions de possibilité des phénomènes, mais il faut plutôt s'enquérir de leurs causes. Dans ce nouveau contexte, les conditions historiques d'apparition d'un pouvoir ou d'un savoir concret ne se présentent plus comme un *a priori* (une base autonome qui prescrit des formes aux déterminations concrètes), mais au contraire la production d'effets vient de points multiples, eux-mêmes pris déjà dans un réseau d'influences réciproques. À leur tour, ces points multiples ne restent pas à l'abri de leurs propres effets croisés, lesquels sont suscep-

tibles de devenir l'instrument aussi bien de la transformation de leurs causes que du renforcement de l'économie de l'ensemble.

Le fait que les dispositifs ne soient pas uniquement des producteurs d'effets, mais qu'ils soient aussi eux-mêmes des effets – qu'ils soient donc à la fois effets et instruments – met un terme à la détermination univoque de bas en haut, capitale pour *Les Mots et les choses*. En réalité, le modèle de l'*a priori* historique n'est valable que pour l'archéologie des sciences humaines. Dans l'analyse du pouvoir-savoir, le bas est lui aussi affecté par le haut, dans la mesure où les deux s'entrecroisent au niveau du dispositif, instance de leur interpénétration. De ce fait on comprend que la figure de la spirale pointe à des moments cruciaux de *La Volonté de savoir*. C'est qu'elle représente la tension évolutive ouverte, dans laquelle différents éléments simultanément s'opposent, se recouvrent et s'accordent. Dans la dynamique de la spirale et du jeu, il n'y a plus de place pour la détermination verticale univoque.

S'il en est ainsi, la rationalité politique ne se concertera pas avec une instance unique d'explication des relations de pouvoir. Au sujet de ces dernières, affirme Foucault : « Si, de fait, elles sont intelligibles, ce n'est pas parce qu'elles seraient l'effet, en terme de causalité, d'une instance autre, qui les "expliquerait", mais c'est qu'elles sont, de part en part, traversées par un calcul : pas de pouvoir qui s'exerce sans une série de visées et d'objectifs » (VS, 124-125). L'intentionnalité susceptible de rendre raison des relations de pouvoir est intérieure au pouvoir ; elle lui est immanente. Du coup, pas de source de rationalité extérieure qui rendrait intelligible l'ordre du pouvoir. Mais pas davantage de source intérieure, au sens d'un centre ou d'une origine qui demeurerait immuable et plus ou moins secrètement efficiente. En conclusion, autant l'archéologie avait été la méthode pour accéder à un fond épistémologique qui en déterminait de façon univoque la surface dont elle était condition de possibilité, autant la généalogie sera la démarche nécessaire pour saisir le mouvement de spirale dans lequel s'enchevêtrent des effets-instruments.

Ceci étant dit, la substitution d'une causalité politique plurivoque à l'*a priori* épistémologique univoque n'ouvre pas toute grande la voie d'accès au sous-sol du pouvoir. Le fonctionnement interne de ce domaine continue en grande mesure à nous échapper, non seulement parce que les technologies impliquées sont diffuses et dispersées, mais encore parce que la causalité qui régit l'ensemble introduit un degré de contrainte important, un point sur lequel insistent les textes.

Par exemple, la présentation du cours « *Il faut défendre la société* » considère explicitement les technologies politiques selon leur côté contraignant : « plutôt que d'accorder un privilège à la loi comme manifestation de pouvoir, écrit Foucault, il vaut mieux essayer de repérer les différentes techniques de contrainte qu'il met en œuvre »

(DS, 239). Il en va de même pour *La Volonté de savoir*, où chaque petite figure participe, bien qu'elle ne s'en rende pas compte, à une mise en ordre générale de la société d'après les lignes imposées par le dispositif. C'est le cas de l'auteur de *My Secret Life*, ignorant à l'égard de l'« injonction pluriséculaire à parler du sexe » (VS, 32). L'« anonyme anglais » n'est d'ailleurs pas moins réduit à l'obéissance dispositrice que ne l'est « le pauvre paysan lorrain » Charles Jouy : « une grande injonction polymorphe [les] soumet » d'égale façon (VS, 45).

La contrainte n'est donc pas uniquement matérielle ou physique, comme à la prison, à l'école, à l'hôpital ou dans l'armée. L'anatomie politique du corps parcourt l'individu jusqu'à son âme, qu'elle produit. Ce faisant, elle règle la pensée et le discours autant que les gestes et les comportements. Si on parle du sexe de la manière dont on le fait, c'est sans doute que notre discours est toujours déjà réglé par des dispositifs, et donc rendu possible par (et selon) un certain ordre. En un mot, la contrainte matérielle sur les corps se métamorphose en contrainte formelle sur la pensée et le discours.

Aussi n'est-il pas surprenant que, dans « La vie des hommes infâmes », un écrit de 1977, Foucault de nouveau se rende compte d'une « incapacité à franchir la ligne⁸ » du pouvoir. Dans la contrainte du dispositif, il est indispensable de voir une nouvelle forme de fermeture, corrélat de l'ouverture productrice du pouvoir. Par elle, la nécessité formelle de l'*épistémè* cède sa place à une contrainte simultanément matérielle – puisqu'elle passe par la surveillance, le dressage et la punition – et formelle – car elle va jusqu'aux schèmes de savoir sur le sexe et sur l'homme.

Pour *Surveiller et punir* et de *La Volonté de savoir*, nulle action ni connaissance ne s'accomplit sans que les principes de fonctionnement du pouvoir soient préalablement à l'œuvre. Cette action comme cette connaissance ne peuvent donc prétendre transformer ces principes (ni à la rigueur les saisir) sans que pour ce faire elles les réveillent déjà ; par conséquent, sans qu'à la fois ces principes les animent de l'intérieur et les dépassent. C'est en cela qu'ils sont, en partie du moins, intangibles. Le fond du pouvoir n'arrête pas d'échapper aux individus qu'il produit. Comme le craint Foucault dans « La vie des hommes infâmes », les frontières de l'espace qu'il instaure sont, de ce point de vue, infranchissables.

*

8. « La vie des hommes infâmes » (1977), DE III, n° 198, p. 241. Deleuze attache une importance spéciale à ces mots dans *Foucault*, Paris, Minuit, 1986, p. 101 sv.

Comme il fallait le démontrer, le pouvoir-savoir est bien conçu sous le schème de la bipartition. Partant de l'enracinement des libertés modernes dans les disciplines, on comprend que celles-là, tout comme l'âme individuelle et la sexualité, appartiennent à une surface immédiatement visible, à laquelle correspond un fond composé de technologies politiques. Ces technologies déterminent la surface, et elles font encore plus : elles produisent le sujet qui connaît les réalités superficielles autant que celui qui agit sur elles.

Les technologies viennent disjoindre les deux pôles classiques du pouvoir. Contre la possibilité d'envisager convenablement ce domaine à partir de l'opposition entre gouvernés et gouvernants, sujets et souverain, dépossédés et propriétaires, Foucault introduit entre eux un troisième élément. Une couche intermédiaire surgit, constituée par les techniques d'assujettissement, de dressage et de production d'individualité et d'identité, dont relèvent également les théories de la souveraineté. Par un déplacement théorique, les techniques deviennent le fond par lequel les sujets entrent en relation et se déterminent. Du même pas, les deux pôles classiques sont replacés à la surface, à laquelle – en tant que phénomènes immédiatement perceptibles – ils ont appartenu dès le départ. Nul ne niera que l'originalité foucauldienne en ce qui concerne la vision du pouvoir est redevable d'un retournement comparable à celui qui caractérisait déjà son intelligence du savoir.

Mais il existe encore un troisième élément commun aux modes d'être du savoir et du pouvoir-savoir. C'est l'existence d'un principe de production réglée et de mise en ordre qu'est la disposition, pour les déterminations épistémologiques, et le dispositif, pour les déterminations politiques. Ce dernier a un fonctionnement qui lui est propre : il obéit à une logique de la causalité multiple et du jeu entre l'effet et l'instrument, illustrée par la figure de la spirale. Cette économie est incompatible avec l'influence univoque de bas en haut, caractéristique des *Mots et les choses*. Néanmoins, le dispositif est toujours saisissable en termes d'ouverture et de fermeture : si d'un côté il produit et détermine des objets, des sujets et des discours de façon réglée, de l'autre côté il introduit des mécanismes de contrainte pratique et théorique, dont on n'a pas encore compris si et comment on peut y échapper. Reste désormais à examiner si, et de quelle manière, un schème semblable est à l'œuvre dans l'éthique.

CHAPITRE III

L'Usage des plaisirs et Le Souci de soi :

la valorisation de l'éthique au détriment de la morale

Il a fallu attendre huit ans après *La Volonté de savoir* pour que Foucault publie un nouveau livre de son cru. Pour quelqu'un qui, de 1976 à 1984, n'aurait pas suivi son travail, on imagine sans peine l'étonnement ressenti à la lecture de *L'Usage des plaisirs*. Peut-on songer à un univers plus inattendu que celui de la morale antique, alors que son dernier livre, sous le même titre général d'une *Histoire de la sexualité*, portait sur l'exercice moderne du pouvoir et qu'il promettait de s'y tenir ?

Bien sûr, la référence à la sexualité reste un point commun. Il n'en demeure pas moins que Foucault entame son discours sur l'Antiquité en soutenant qu'on n'y trouve pas d'équivalent à la notion de sexualité, et que pour en parler il gardera, une fois n'est pas coutume, le mot original et translittéré d'*aphrodisia* (UP, 49-50). Tout le reste a changé aussi. L'époque et le domaine sur lesquels portent ses nouvelles études passent de la modernité à l'Antiquité et du pouvoir à l'éthique. Le programme de publications annoncé en quatrième de couverture du livre de 1976 est abandonné⁹. Tant les questions que les concepts introduits pour y répondre sont différents de naguère : « rapports de soi à soi », « téléologie du sujet moral », « pratiques de soi », etc. De telle sorte qu'on se demande à quel point il est légitime de lire *L'Usage des plaisirs et Le Souci de soi* en y cherchant des traits communs avec les travaux précédents.

Si à la limite une telle lecture est possible, alors elle devra permettre de répondre aux trois questions déjà énoncées au sujet du savoir et du pouvoir. Premièrement, quels sont, dans l'éthique, les termes d'un éventuel rapport fondamental ? Deuxièmement, comment Foucault parvient-il à concevoir ce nouveau domaine sous ce schème ? Troisièmement, quel sera le principe de mise en ordre des déterminations

9. Après *La Volonté de savoir* étaient prévus *La Chair et le corps* (II), *La Croisade des enfants* (III), *La Femme, la mère et l'hystérique* (IV), *Les Pervers* (V) et *Populations et races* (VI).

éthiques qui accomplit les fonctions autrefois du ressort de la disposition et du dispositif ?

§ 7 – Le plan superficiel des codes abandonné au profit des rapports à soi

Foucault a anticipé l'embarras qu'allait provoquer chez ses lecteurs le retour aux anciens. « Cette série de recherches, écrit-il dès la première ligne de *L'Usage des plaisirs*, paraît plus tard que je n'avais prévu et sous une tout autre forme » (*UP*, 9). Une forme telle qu'elle ne peut se justifier d'elle-même.

Dans l'Introduction de l'ouvrage, Foucault s'explique sur ce changement, sur les motifs qui l'ont fait se tourner vers l'Antiquité, le choix du corpus de textes et les nouvelles grilles d'analyse qu'il lui a fallu engager. En outre, il jette sur son parcours un regard rétrospectif, censé aider à comprendre le sens de cette inflexion. Il fait référence aux « déplacements théoriques » qu'il a opérés dans les approches du savoir et du pouvoir (*UP*, 12-13), auxquels se joint maintenant un nouveau déplacement, requis pour étudier l'éthique. Il esquisse encore l'idée de la philosophie comme « épreuve modificatrice de soi-même », qu'il rapproche d'une « ascèse », et se découvre – dans une phrase belle et énigmatique sur laquelle nous reviendrons vers la fin de ce livre – « à la verticale de soi-même » (*UP*, 16 et 18). Enfin, le sujet éthique, l'individu en tant qu'il choisit d'être ce qu'il est et de faire ce qu'il fait aussi bien dans son rapport à soi que vis-à-vis des autres, n'est plus décrit comme une production du savoir ou du pouvoir, en tout cas d'une extériorité, mais au contraire comme un être libre en son for intérieur. Un Foucault qui en un tour de main repense son passé et sa conception de la philosophie, et qui par ailleurs ouvre toute grande la vie de l'être humain à la liberté, voilà qui n'a pu que surprendre.

Pourtant, ce sentiment d'étrangeté ne dure pas longtemps. Car on retrouve alors, de façon indéniable, l'articulation d'idées qui depuis longtemps caractérise ses textes et en constitue la marque distinctive. En effet, deux références habituelles réapparaissent, la première au temps continu, la seconde à ce qui se passe d'inattendu et de discontinu sous cette continuité.

Foucault explique son « choix de méthode » pour étudier « l'Antiquité païenne et chrétienne » (*UP*, 43). Il précise : « Si bien qu'on aurait ainsi à transformer la question si souvent posée à propos de la continuité (ou de la rupture) entre les morales philosophiques de l'Antiquité et la morale chrétienne ; au lieu de se demander quels sont les éléments de code que le christianisme a pu emprunter à la pensée ancienne et quels sont ceux qu'il a ajoutés de son propre chef, pour définir ce qui est permis et défendu dans l'ordre d'une sexualité supposée constante, il conviendrait de se deman-

der comment, sous la continuité, le transfert ou la modification des codes, les formes du rapport à soi (et les pratiques de soi qui leur sont liées) ont été définies, modifiées, réélaborées et diversifiées » (UP, 44).

Rapprochant les morales païenne et chrétienne, on se demande traditionnellement en quoi elles diffèrent et en quoi elles se ressemblent. Ce que les Grecs ont permis, les chrétiens l'ont-ils simplement interdit ? Que l'on pense aux rapports entre individus du même sexe et à l'amour des garçons. Inversement, ce que les chrétiens ont valorisé, les Grecs l'ont-ils méprisé ? On se souviendra alors de l'importance accrue de la fidélité conjugale, de l'abstinence, voire de la virginité. Continuité ou bien rupture ? La discontinuité entre les anciens et les chrétiens au sujet des préoccupations morales, rappelle Foucault, est loin d'être évidente (UP, 23). Au contraire, entre eux « on pourrait suivre la permanence de thèmes, d'inquiétudes et d'exigences » (UP, 23) qui en dernier ressort se prolongerait jusqu'à nous.

Procédure classique : si Foucault accepte la thèse consacrée des liens entre l'Antiquité et la chrétienté, ce n'est jamais entièrement et définitivement, mais toujours au contraire pour mieux la dépasser. Il souhaite rendre patente l'importance mineure de cette question, qui s'arrête au plan de codes, au profit de ce qui est fondamental, le versant des rapports à soi.

Les codes sont produits par la société, qui les fait entrer dans l'esprit de ses membres. En ce sens, les codes relèvent d'une instance extérieure au sujet. En revanche, le rapport à soi, entendu comme « constitution de soi comme "sujet moral" » (UP, 40), concerne la façon dont ce dernier s'élabore lui-même vis-à-vis des codes. Ce rapport met en relief l'intériorité de celui qui l'établit. Il implique, pour le dire de manière schématique, deux mouvements : la modulation des codes par celui qui se définit comme sujet moral, et qui de ce fait les adapte aux situations concrètes dans lesquelles il se trouve et aux choix qu'il doit faire ; puis, la production de discours sur sa vie et sa condition d'existant en société, comme problématisation de ce qu'il fait et de ce qu'il est. Pour l'histoire de l'éthique entreprise par Foucault, ce plan intérieur du sujet agissant chasse de sa place capitale le monde de la loi.

Or, quelles positions occupent ces deux plans ? D'après le texte qui vient d'être cité, celui des rapports à soi se trouve « sous la continuité, le transfert ou la modification des codes ». Quel sens cet emplacement peut-il avoir ? Comprenons bien : il ne s'agit pas seulement de dire que les rapports à soi se trouvent *au-dessous* des codes, puisque leurs emplacements concernent également leurs *temporalités* respectives. Ce que dit Foucault, c'est qu'il convient d'abandonner l'interrogation qui met au premier plan les codes et leur temporalité au profit d'un autre questionnement, qui porte sur l'espace du rapport à soi, doué d'une historicité propre. Tel est le premier sens de cette

spatialité conceptuelle, en tant qu'elle se rattache à une hiérarchie : ce qui se passe sous les codes est plus important qu'eux.

À partir de là, la bipartition traverse sans arrêt les deux derniers tomes de l'*Histoire de la sexualité*. Dans *L'Usage des plaisirs*, au sujet des thèmes d'austérité développés autour du corps, du mariage et de l'amour des garçons par la pensée grecque classique, Foucault reconnaît qu'ils « ne sont pas sans ressemblance avec les préceptes et interdits qu'on pourra trouver par la suite. Mais, ajoute-t-il aussitôt, *sous cette continuité apparente*, il faut bien garder à l'esprit que le sujet moral ne sera pas constitué de la même façon » (*UP*, 124 ; nous soulignons). De nouveau, l'ordre des deux couches apparaît associé à leurs régimes temporels. Néanmoins, si tout à l'heure on ne trouvait pas de réponse précise à la question de la temporalité des codes (justement, c'était l'aspect à ravalier), on apprend maintenant que la continuité entre ces codes n'est qu'apparente, parce qu'au-dessous d'elle, quelque chose d'autrement plus important a changé, qui est la forme du rapport à soi. Avec de plus en plus de netteté, on retrouve le schème spatial du fond et de la surface qui caractérisait le savoir et le pouvoir.

L'idée des deux couches revient à la fin de *L'Usage des plaisirs*. Il y est de nouveau question des différences et des similitudes entre la problématisation morale du comportement sexuel dans le paganisme grec et dans le christianisme. Encore Foucault reconnaît-il la permanence de certains thèmes, tels que le rapport entre l'acte sexuel et le mal, et la valorisation de la fidélité monogamique. Pourtant, si les Grecs et les chrétiens ont tous produit des principes d'austérité dans ces contextes, cela ne prouve pas l'existence d'interdits fondamentaux : « L'austérité sexuelle précocement recommandée par la philosophie grecque ne s'enracine pas dans l'intemporalité d'une loi qui prendrait tour à tour les formes historiquement diverses de la répression : elle relève d'une histoire qui est [...] plus décisive que celle des codes : une histoire de l'"éthique" entendue comme l'élaboration d'une forme de rapport à soi » (*UP*, 323-324).

Ainsi les deux plans ne se confondent ni dans leurs rapports l'un à l'autre ni dans leurs temporalités respectives. Les moralistes grecs ont élaboré des règles et des préceptes de conduite dans des champs où aucune loi morale n'était instituée, par exemple celui de l'amour des garçons. Quoique les codes admis l'acceptassent, il a été le foyer d'une réflexion et d'une exigence d'austérité rigoureuse chez différents philosophes. Si bien que les codes ne peuvent pas expliquer qu'une telle rigueur soit née là où justement la loi ne l'imposait pas. Ce ne sont donc pas les codes, mais les formes du rapport à soi, qui doivent être regardées comme le plus important dans l'histoire de la sexualité.

Un troisième et dernier exemple, cette fois extrait du *Souci de soi*. Lorsqu'il est question des recommandations diététiques et de leurs influences sur le comporte-

ment sexuel, Foucault reconnaît que « les analogies sont nombreuses » et que « des continuités peuvent être repérées » (SS, 192) entre l'époque gréco-romaine des deux premiers siècles de notre ère et le christianisme. Toutefois, ajoute-t-il, « à ne retenir que ces traits communs, on peut avoir l'impression que l'éthique sexuelle attribuée au christianisme ou même à l'Occident moderne était déjà en place, au moins pour certains de ses principes essentiels, à l'époque où culminait la culture gréco-romaine. Mais ce serait méconnaître *des différences fondamentales* qui touchent au type de rapport à soi et donc à la forme d'intégration de ces préceptes dans l'expérience que le sujet fait de lui-même » (SS, 193 ; nous soulignons).

Les différences dans les modes du rapport à soi et les pratiques de soi sont ainsi définies comme fondamentales, au contraire des continuités de certaines recommandations, préceptes ou lois. La ressemblance de deux époques se défait devant les disparités essentielles entre leurs éthiques respectives. C'est dire que l'impression immédiate nous conduit à prendre la surface visible des codes et la continuité temporelle qui la caractérise pour ce qu'elles ne sont pas, c'est-à-dire pour le plan décisif. En revanche, un regard attentif – telle est l'hypothèse qui donne consistance aux derniers tomes de *Histoire de la sexualité* – ne peut manquer de voir que le fond du problème se trouve ailleurs, dans les rapports du sujet à lui-même.

En somme, l'existence d'une surface et d'un fond sous-tend encore le regard de Foucault sur la morale. Ces deux plans sont structurés par un principe vertical : les codes sont immédiatement visibles et à eux se rattache l'impression d'une simple continuité temporelle ; les rapports à soi, bien que masqués, sont le niveau le plus important et qui révèle les différences temporelles les plus nettes. À la question de savoir comment l'agencement interne de la morale est imaginé, on est donc à même de répondre qu'au-delà de l'immédiateté des codes, au-dessous de la surface des lois qui permettent ou interdisent aux individus de se conduire d'une certaine façon, il y a un autre palier, radical : le rapport établi par le sujet à soi-même. La présence du schème du fond et de la surface devient, une fois de plus, structurant.

§ 8 – La différence entre l'éthique et la morale ; le troisième déplacement méthodologique

L'analyse de la bipartition du domaine moral a mis au jour une première différence entre les codes et les formes du rapport à soi. Celles-ci occupent la place prééminente, ceux-là sont considérés comme secondaires. La même analyse a retrouvé la désignation d'*éthique* attribuée au plan de ces rapports (UP, 324). On ne sait pourtant ni dans quel sens ceux-ci constituent une éthique à l'intérieur de la morale, ni de

quelle manière ils parviennent à en mériter le statut. Aurions-nous affaire ici à un troisième déplacement ?

Dans son argumentation, Foucault prend acte tout d'abord de l'équivocité du mot *morale*, dont il distingue deux sens immédiats. Le premier est celui des codes, définis comme « un ensemble de valeurs et de règles d'action qui sont proposées aux individus et aux groupes par l'intermédiaire d'appareils prescriptifs divers, comme peuvent être la famille, les institutions éducatives, les Églises, etc. » (UP, 36). On s'en doute, cette « proposition » n'est pas une simple présentation bienveillante des règles que les « appareils » soumettraient à l'appréciation des individus. Bien plutôt, il s'agit de véhiculer des règles qui appartiennent à ce que Foucault appelait dans *Les Mots et les choses* « les codes fondamentaux d'une culture », en face desquels l'individu paraît rester, du moins au début, tendanciellement passif. De ce point de vue, ce sont les codes qui apparaissent à la base du domaine moral.

En un second sens, le mot *morale* ne désigne plus les codes, mais les comportements réels. De fait, ceux-ci ne suivent pas les codes de manière stricte. C'est pourquoi la « moralité des comportements » peut être étudiée comme degré d'obéissance réelle à ce qu'ils prescrivent ou interdisent. Le deuxième sens le plus commun de la morale consiste ainsi au « comportement réel des individus, dans son rapport aux règles et valeurs qui leur sont proposées » (UP, 36-37). Vis-à-vis de ces règles, les comportements se trouvent dans une tension perpétuelle.

L'étude de la morale envisagée de ces deux points de vue n'épuise pas le cadre de la recherche. Les codes laissent toujours une place à la médiation mûrie, réalisée par le sujet agissant. Entre la norme à observer et l'acte pratiqué, il y a donc un espace pour la réflexion individuelle sur le choix. Si bien que l'individu dispose de différentes manières de se constituer comme étant soumis à un code, pour plus strict que celui-ci puisse être. Dans cet espace se développe le rapport de soi à soi.

Foucault en distingue quatre versants. Premièrement, la « *détermination de la substance éthique* » (UP, 37 sv.), qui correspond à la *matière* du choix éthique. Soit la fidélité conjugale. Le mari entend-il par cette fidélité une lutte contre ses propres passions ou bien une intensité des sentiments qui doit être accrue envers sa femme ? On est là dans le régime du *qu'est-ce que* (être fidèle).

Deuxièmement, le « *mode d'assujettissement* » consiste au *sens* du choix, en tant qu'il est surtout déterminé par une situation liée au passé. Pourquoi l'individu choisit-il d'être fidèle ? Parce qu'il « se reconnaît comme faisant partie du groupe social » qui accepte cette règle ? Parce qu'il « se considère comme héritier d'une tradition spirituelle » ? On se trouve ici sur le plan du *pourquoi* (être fidèle).

Troisièmement, la ligne du « *travail éthique* qu'on effectue sur soi-même » et qui consiste à la *forme* du choix. La fidélité doit-elle être, par exemple, apprise graduellement, par assimilation ou par mémorisation, ou bien par une « renonciation sou-daine » aux autres plaisirs ? On se place alors sur le terrain du *comment* (être fidèle).

Quatrièmement, la « *téléologie* du sujet moral », qui touche au *sens* du choix en tant qu'il porte sur l'avenir. La fidélité achemine-t-elle le mari « vers une maîtrise de soi de plus en plus complète » ? Tend-elle à un détachement à l'égard du monde ou bien à « une tranquillité parfaite de l'âme ? » On est là dans le régime du *vers quoi* de la décision¹⁰. Si bien que, pour celui qui réfléchit au caractère moral de son acte, il y a un vaste domaine de problématisation de ce qu'il est et de ce qu'il souhaite devenir qui ne s'épuise aucunement dans ce que le code interdit ou prescrit, ni dans l'accomplissement final de l'acte qui s'approche ou s'éloigne plus ou moins du code. C'est cette région intermédiaire que Foucault appelle *l'éthique*.

On le voit, le caractère intermédiaire de l'éthique possède un trait distinctif : il introduit dans le champ de la morale une dimension d'intériorité personnelle. Autrement dit, il révèle chaque sujet comme disposant d'une marge qui semble être proprement à lui. En elle, le sujet se rapporte à soi-même et peut ensuite se rapporter, d'une autre manière, à la fois aux codes et à autrui, c'est-à-dire à tout ce qui reste par excellence extérieur. Foucault peut ainsi reconnaître que « toute action morale, c'est vrai, comporte un rapport au réel où elle s'effectue et un rapport au code auquel elle se réfère ; mais, ajoute-t-il aussitôt, elle implique aussi un certain rapport à soi » (*UP*, 40).

Il ne fait plus de doute que les codes, d'abord, et la moralité des comportements, ensuite, appartiennent à cette extériorité qu'il appelle « le réel ». D'un côté l'extériorité précède l'éthique, de l'autre côté elle lui succède. L'éthique est par conséquent ce qui a lieu *entre* les deux dimensions du « réel » (ce qui bien entendu ne fait pas qu'elle soit moins réelle qu'elles).

Aucun doute ne reste davantage sur la prise de distance par rapport à une morale dans laquelle la dimension individuelle est résorbée par l'universalité et la nécessité de la loi, et où le rôle de l'individu n'est conservé que dans la détermination de la volonté à partir de cette loi. Et il n'y aura donc rien d'étonnant à ce que, dans la lecture foucauldienne des anciens, la liberté de chacun réside non pas dans son pouvoir à se conformer à une loi universelle, mais dans sa capacité à se plier sur soi pour créer ses

10. On constate la ressemblance entre cette quadripartition du choix éthique et celle des causes chez Aristote : matérielle, formelle, efficiente et finale. Aristote, *Met.* A, 2-3. Sur ce point, voir Deleuze, *Foucault*, p. 111-112.

propres valeurs et règles de conduite. Comme l'écrivait Deleuze, les Grecs « ont plié la force, sans qu'elle cesse d'être force. Ils l'ont rapportée à soi¹¹. »

En bref, s'il semblait au départ que les trois aspects de la morale se distinguaient simplement comme autant de sens du même mot, on voit maintenant que d'autres différences plus importantes sont en jeu : l'intériorité de l'éthique ne saurait se confondre avec l'extériorité des codes et des comportements. En plus, l'éthique joue un rôle de médiation entre les deux derniers, ce qui n'était pas saisissable par une simple distinction philologique. Or, on a vu plus haut que le plan intermédiaire des rapports à soi finit par constituer la base de l'histoire de la morale que raconte Foucault. C'est dire que, à l'image du savoir et du pouvoir, dans la morale aussi la médiation devient fondatrice. Comment ce déplacement s'opère-t-il exactement ?

Il commence par un rapprochement implicite, mais toutefois crucial, entre l'extériorité de la morale et le domaine du pouvoir. Dans un premier moment, après avoir distingué les trois plans moraux, Foucault résume ce qui en serait les histoires respectives : « Histoire des "moralités" : celle qui étudie dans quelle mesure les actions de tels individus ou de tels groupes sont conformes ou non aux règles et aux valeurs qui sont proposées par différentes instances. Histoire des "codes", celle qui analyse les différents systèmes de règles et de valeurs qui sont en jeu dans une société ou un groupe donné, les instances et les appareils de contrainte qui les font valoir, et les formes que prennent leur multiplicité, leurs divergences ou leurs contradictions. Histoire enfin de la manière dont les individus sont appelés à se constituer comme sujets de conduite morale » (*UP*, 41).

Les deux premières seraient très proches des récits sur les appareils de pouvoir. *Surveiller et punir* ne se propose-t-il pas de trouver, dans le fonctionnement des technologies de pouvoir, le principe commun « de l'humanisation de la pénalité et de la connaissance de l'homme » (*SP*, 28) ? Les idées morales, l'humanisme au premier chef et particulièrement le respect des condamnés trouvaient alors leur raison d'être dans le fonctionnement du pouvoir-savoir et dans une économie des institutions et des appareils de punition et de dressage. En outre, l'histoire de la normalisation des conduites touche sans conteste à une étude de la moralité des comportements, cette moralité étant un des résultats attendus de la normalisation. D'ailleurs, les instances qui proposent des règles et des valeurs et celles qui contraignent à les observer sont au centre de *Surveiller et punir* et de *La Volonté de savoir* : les législateurs, la justice, la police, l'école, l'armée, la médecine, la psychiatrie. Il en est de même pour les mécanismes dont ces instances se servent avec habileté : la surveillance hiérarchique, la sanction normalisatrice, l'examen (*SP*, 172 sv.). En interprétant les libertés modernes

11. Deleuze, *Foucault*, p. 108 sv.

comme étant ancrées dans le sous-sol des technologies politiques, Foucault avait définitivement rattaché la morale au pouvoir.

À partir de maintenant, c'est la nécessité d'affranchir la morale de cet amalgame avec le pouvoir qui le conduit à trouver, pour la première, une nouvelle assise. Encore faut-il dire qu'il croit avoir découvert dans l'Antiquité « bien peu de références au principe d'un code qui définirait par le menu la conduite à tenir, à la nécessité d'une instance chargée d'en surveiller l'application, à la possibilité de châtiments qui sanctionnent les infractions commises » (UP, p. 43). En d'autres termes, la pensée classique prouverait que la morale n'est ni fatalement ni dans son ensemble sous la dépendance des appareils de pouvoir-savoir. Aussi peut-elle se constituer sur une autre base qui, bien qu'elle n'implique pas moins de contrainte, représente toutefois un affranchissement à l'égard de l'extériorité. Cette base, constituée par les rapports à soi, se libère du plan du pouvoir, au voisinage duquel les codes et les comportements sont implicitement renvoyés.

Mais, dans un second moment, l'éthique parvient à justifier d'elle-même la place fondamentale, en devenant créatrice de codes et de comportements. La réflexion menée par l'individu dans son rapport à soi déclenche une production de règles, de préceptes et de pratiques qui joueront non seulement un rôle dans la vie personnelle, mais aussi dans celle des autres et, en dernière analyse, de tout le groupe. L'éthique est un foyer de création de valeurs qui seront proposées d'abord à des petits groupes (l'éthique, on le verra, est toujours une pratique de minorités), mais dont l'application tendra à s'étendre progressivement à d'autres et à devenir, au sens le plus fort, une morale. Tout bien pesé, c'est cela une des différences capitales entre l'austérité éthique grecque, conçue par une minorité ou par des minorités et appliquée à elles, et l'austérité des codes chrétiens, imposée à tous. Bien des règles et préceptes de la rigueur éthique grecque ont plus tard été adoptés par la morale chrétienne ; c'est pourquoi l'emploi du mot *généralisation*, qui, chez Foucault, passe dans bien des cas presque inaperçu, devient décisif : des principes éthiques se généralisent jusqu'à prendre parfois l'ampleur de nouveaux codes. En revanche, les codes laissent toujours de la place pour le rapport de soi à soi, lequel ne dépend jamais de ceux-là. Pour le dire d'un mot, l'éthique a la faculté de produire des codes, mais aucun code n'a la faculté de produire de l'éthique.

On peut maintenant résumer ce déplacement. Le domaine moral apparaît au départ constitué par deux strates : les codes et les comportements. Cependant, une couche intermédiaire médiatise et module les codes en vue de les appliquer aux situations concrètes. Cette couche est intérieure au sujet agissant, et ne se confond donc pas avec l'accord des comportements aux lois, réclamé par les instances de surveillance. C'est pourquoi elle glisse de la position d'intermédiaire à la position fondamentale,

devenant le socle de l'édifice moral et, par là même, l'objet privilégié de la nouvelle histoire de la sexualité.

À son tour, et dans l'usage que Foucault souvent en fait, la morale désigne l'ensemble du domaine à l'intérieur duquel l'éthique trouve sa place. En racontant l'histoire de l'ensemble à partir de l'assise éthique, il affranchit l'ensemble de l'édifice de l'emprise du pouvoir, pour le faire apparaître comme plutôt redevable de l'instance créatrice subjective. En conclusion, la morale dépend de l'éthique d'une manière dont celle-ci ne dépendra jamais de celle-là. Fonder la morale sur l'éthique signifie libérer cette dernière de la mainmise des lois auxquelles nos gestes seraient censés se soumettre.

§ 9 – L'absence d'un troisième principe de mise en ordre

Revenons maintenant au savoir et au pouvoir pour remarquer que nous y avons à chaque fois repéré un principe de mise en ordre. Dans le premier cas, cette fonction est remplie par la disposition, dans le second par le dispositif. Plus exactement, le fond du savoir s'agence par dispositions ; les technologies du pouvoir-savoir s'aménagent en dispositifs. Maintenant, y aurait-il aussi un élément de ce genre dans l'éthique ? Celle-ci serait-elle structurée par un principe ordinateur ?

Quelle n'est pas notre surprise de constater qu'un tel élément n'existe pas. Tout d'abord, il est absent de *L'Usage des plaisirs*. Encore pourrait-on croire le repérer dans *Le Souci de soi*, de nouveau sans qu'il soit théorisé. Foucault l'appelle un *principe* et il s'en sert pour particulariser la « culture de soi » qui dominait l'éthique gréco-romaine aux deux premiers siècles de notre ère. Il écrit alors : « C'est ce thème [du souci de soi] qui, débordant son cadre d'origine et se détachant de ses significations philosophiques premières, a acquis progressivement les dimensions et les formes d'une véritable "culture de soi". Par ce mot, il faut entendre que le principe du souci de soi a acquis une portée assez générale : le précepte qu'il faut s'occuper de soi-même est en tout cas un impératif qui circule parmi nombre de doctrines différentes ; il a pris aussi la forme d'une attitude, d'une manière de se comporter, il a imprégné des façons de vivre ; il s'est développé en procédures, en pratiques et en recettes qu'on réfléchissait, développait, perfectionnait et enseignait ; il a constitué aussi une pratique sociale, donnant lieu à des relations interindividuelles, à des échanges et communications et parfois même à des institutions ; il a donné lieu enfin à un certain mode de connaissance et à l'élaboration d'un savoir » (SS, 62).

Ainsi, le principe éthique fait montre de quelques qualités qui rappellent la disposition et le dispositif. Premièrement, il a une « portée » qui devient « assez générale », ce qui veut dire qu'il touche d'abord des individus isolés ou en petit groupe pour ensuite s'étendre à un large spectre du monde moral. Deuxièmement, il apparaît comme « un impératif qui circule parmi nombre de doctrines différentes », devenant un trait décisif qui, au-delà de la disparité des éthiques, non seulement les ordonne à un point commun, mais encore le fait par une injonction qui les touche toutes d'égale façon. Que le principe soit partagé par des constructions spécifiques le rend pour ainsi dire générique et lui réserve une place supérieure à celle des éthiques particulières. Troisièmement, il prend des formes concrètes, notamment celle de l'attitude, que par conséquent il détermine. Autrement dit, il est condition de possibilité de comportements et de modes de vie moraux, tout comme la disposition et le dispositif étaient les conditions de formes concrètes de savoir et de pouvoir. Quatrièmement, il est producteur de pratiques, de théories et, par leurs biais, aussi d'institutions. Cinquièmement, il se transmet par l'enseignement, il produit et reproduit des échanges, des relations entre les individus et des communications et, ce faisant, se reproduit. Sixièmement, enfin, il donne lieu à la formation de savoirs, ce qui était également une capacité de la disposition et du dispositif. Tout semble concourir à faire du principe un bon candidat au rôle de clé de la mise en ordre du domaine moral.

Néanmoins, cette possibilité n'est pas soutenable longtemps. Une lecture attentive révèle que le mot « principe » est employé avec trop de souplesse, ayant différentes significations. Il est souvent impossible de le distinguer rigoureusement des préceptes, des règles, des prescriptions, des conseils – toute une panoplie de vocables dont Foucault fait usage comme s'ils étaient des synonymes. Ce n'est pas tout. Relisant *L'Usage des plaisirs*, l'idée du principe comme clé de voûte du domaine moral ne trouve que de trop faibles appuis. Et elle tombe même par terre lorsque Foucault, tout en reprenant ce mot, mais pour lui retirer de l'importance, écrit que « dans [l']élaboration des exigences d'austérité, non seulement les Grecs n'ont pas cherché à définir un code de conduites obligatoires pour tous, mais ils n'ont pas non plus cherché à organiser le comportement sexuel comme un domaine relevant dans tous ses aspects d'un seul et même ensemble de principes » (*UP*, 324).

Cette reconnaissance explicite s'applique, par opposition à ce qui se passait dans le Haut-Empire, à la Grèce classique du IV^e siècle avant notre ère. Elle nous met devant l'impossibilité de prendre le *principe* pour ce qu'il semblait être à la lecture du *Souci de soi*. On chercherait ainsi en vain un concept ordinateur qui accomplirait des fonctions semblables, dans la morale, à celles qu'accomplissaient le dispositif et la disposition respectivement dans le pouvoir et le savoir. De toute évidence, le mouvement menant de la disposition au dispositif se trouve interrompu : singularité surprenante du domaine éthique.

Si, à la différence de ce qui se passait dans les cadres précédents, il n'existe pas ici de principe d'ordination, force sera de constater qu'entre le pouvoir et la morale un basculement plus fort a lieu que celui qui a mené du savoir au pouvoir. Deleuze a depuis longtemps signalé cette différence entre les deux transitions : c'était sa réponse à la question qu'il avait lui-même posée sur ce qui « s'est passé durant le silence assez long qui succède à "*La Volonté de savoir*"¹² ». « Foucault, explique-t-il, sentait la nécessité d'opérer un remaniement général, pour démêler ce chemin [de l'éthique] qui demeurerait peu perceptible tant qu'il s'enroulait dans les autres », le savoir et le pouvoir. Ce serait donc à la suite de cette métamorphose que Foucault aurait réussi à « franchir la ligne » de la contrainte extérieure et à trouver l'espace d'une « vérité qui découlerait des lignes transversales de résistance et non plus des lignes intégrales du pouvoir ». Aussi Deleuze signale-t-il un changement important par lequel on comprend deux choses : premièrement, le savoir et le pouvoir partagent un problème commun auquel l'éthique seule trouve une issue, raison pour laquelle ceux-là forment une sorte d'unité ; deuxièmement, l'éthique vient au jour tout en ayant été « présente dès le début ». Elle représente ainsi le seul espace véritable de liberté et elle résout par là le problème de l'opposition à offrir à la contrainte assujettissante.

Toutefois, Deleuze ne dit rien sur la forme intrinsèque de cette métamorphose, dont on voit désormais qu'elle passe par la renonciation à un principe d'ordre qui communiquerait sa nature à tout le domaine éthique. Par quoi est-il remplacé ? Par la structure quadripartite du choix moral formée d'un contenu, d'une forme, d'un sens venu du passé et d'une téléologie portant sur l'avenir. Voilà comment la troisième région marque un changement majeur dans la pensée foucauldienne.

Reste néanmoins un souci. Dans le savoir et le pouvoir, une relation de dépendance de la surface par rapport au fond était avérée, qu'on a examinée en termes d'ouverture et de fermeture. Maintenant, tout porte à croire que la même sorte de relation s'établit aussi à l'intérieur de la morale. Comme l'expliquent les dernières phrases du *Souci de soi*, les codes superficiels dépendent d'une profondeur éthique : « Les éléments du code concernant l'économie des plaisirs, la fidélité conjugale, les rapports entre hommes pourront bien demeurer analogues [entre l'époque romaine impériale et le christianisme]. Ils relèveront alors d'une éthique profondément remaniée et d'une autre manière de se constituer soi-même comme sujet moral de ses conduites sexuelles » (SS, 317). De là une question incontournable : en quel sens exactement les codes *relèvent-ils* de l'éthique ?

Ce doute ne sera jamais entièrement éclairci. Tout en marquant la distance entre les codes et les rapports à soi, Foucault n'écrira pas sur ceux-là. Les problématisations

12. Deleuze, *Foucault*, p. 101. Les citations suivantes renvoient aux p. 101-103 de ce livre.

éthiques autant que les règles qui en résultent peuvent passer absolument inaperçues à la majeure partie de la société. La riche problématisation dans la Grèce du IV^e siècle avant notre ère, conduisant à une austérité sexuelle souvent stricte, ne semble avoir eu d'influence ni sur les codes ni sur les comportements : « Principe général de tempérance, soupçon que le plaisir sexuel pourrait être un mal, schéma d'une stricte fidélité monogamique, idéal de chasteté rigoureuse : ce n'est évidemment pas selon ce modèle que vivaient les Grecs » (UP, 322).

De surcroît, les passages de l'*Histoire de la sexualité* qui pourraient faire croire à une influence directe de l'éthique sur les codes sont presque inexistantes. Un des rares exemples se trouve dans une note qui renvoie au livre de K. J. Dover, *Greek Popular Morality*, qui constate une accentuation de la réserve concernant la représentation des actes sexuels au cours de l'âge classique (UP, 54, n. 2). Ce phénomène découlerait-il d'un renforcement de l'austérité éthique ? Peut-être devrait-on simplement accepter que les deux derniers livres de Foucault s'intéressent à l'éthique et non à son rapport aux codes. Celle-là est une affaire d'individus et de minorités, et non une pratique de la société dans son ensemble. De ce côté encore, on voit mal comment elle pourrait influencer directement les codes qui lui sont contemporains.

En contrepartie, on constate l'influence d'une éthique plus ancienne sur une morale plus tardive. *L'Usage des plaisirs* attire l'attention sur le développement des idées morales dans la longue durée, à tel point que le monde moderne paraît à certains égards encore proche de l'Antiquité : « Si on veut fixer une origine à ces quelques grands thèmes qui ont donné forme à notre morale sexuelle (l'appartenance du plaisir au domaine dangereux du mal, l'obligation de la fidélité monogamique, l'exclusion des partenaires de même sexe), [...] il ne faut pas y chercher la fonction intemporelle de l'interdit, ou la forme permanente de la loi » (UP, 323). Au contraire, c'est dans l'« histoire de l'«éthique» » (UP, 324) qu'il faut la repérer. La surface de nos codes cache ainsi une histoire longue et riche de problématizations et de production de règles qui, venant de loin, arrive jusqu'à nous. Quelques-uns de nos codes, sans qu'ils se confondent avec ceux de la Grèce, rappelleraient alors certains temps forts de sa réflexion éthique.

Sans penser à un si grand écart temporel entre l'Antiquité et la modernité, d'autres passages attestent de ce genre d'influence entre des couches et des moments différents du domaine moral. C'est ce qui se passe entre l'éthique socratique-platonicienne et la morale chrétienne : « tout en s'enracinant très profondément dans les thèmes habituels de l'éthique des plaisirs, [Platon] ouvre des questions dont l'importance sera très grande, par la suite, pour la transformation de cette éthique en une morale de la renonciation et pour la constitution d'une herméneutique du désir » (UP, 297 ; nous soulignons). Ainsi, une éthique parfaitement ancrée dans son époque peut

être à l'origine d'une morale à venir. Bref, la surface des codes peut bien relever d'une éthique, à ceci près que l'une et l'autre ne sont pas contemporaines.

Le problème d'une morale qui devrait, selon toute apparence, relever de l'éthique se trouve ainsi transformé. S'il est inutile de chercher l'influence d'une éthique sur une autre qui la remplace, c'est que chacune se développe à partir des codes en cours de validité et, ce faisant, invente son propre cadre. Tel est le sens de l'affirmation qu'entre la Grèce classique, l'Empire romain et le christianisme, les morales ne sont plus les mêmes. Ce n'est pas que les préoccupations ne puissent parfois se ressembler ; ce n'est pas davantage que les temps forts des codes ne se répètent pas. C'est que ces morales se lient à chaque fois à des formes distinctes de rapports à soi. De ce point de vue, la discontinuité de la morale n'arrive pas par les codes mais plutôt par ce que, dans bien des cas, ils masquent, c'est-à-dire par l'éthique.

*

À juste titre, les deux derniers tomes de *l'Histoire de la sexualité* ont été soumis à l'hypothèse du rapport fondamental. Ce rapport structure bien la conception foucauldienne de la morale, à la base de laquelle demeure l'éthique. Celle-là est le plan immédiatement visible, composé par les codes généraux dont les institutions sociales assurent la circulation. Celle-ci est la strate, bien moins perceptible au premier regard, dans laquelle les sujets adaptent les codes aux situations concrètes auxquelles ils ont affaire, par un rapport qu'ils établissent à eux-mêmes. La morale fait croire à une constance des lois et des interdits au long du temps, tandis que l'éthique fait apparaître la spécificité de chaque époque par l'originalité des préceptes et des principes que les sujets instaurent pour, et dans, les rapports à eux-mêmes. L'hypothèse d'une bipartition traversant le troisième domaine est prouvée.

Mais il y a plus. Tout comme dans le savoir et le pouvoir, cette bipartition est, dans l'éthique, le résultat d'un changement de méthode. Foucault part de la différence constatée immédiatement entre les codes et les comportements. Les premiers seraient la base de la morale, tandis que les comportements seraient moins réguliers puisqu'en eux le respect des règles se mélangerait à la liberté des mœurs. Seulement, un troisième plan, intermédiaire, apparaît, dans lequel le sujet décline les lois pour décider de sa propre conduite. C'est ce troisième niveau, des rapports à soi et des pratiques de soi, qui apparaîtra ensuite, par un retournement, à la base de l'édifice. Par rapport à lui, les

deux premiers pôles appartiennent à une couche immédiate et moins importante. Le déplacement consume la nouvelle bipartition en surface et fond.

Jusqu'ici, l'éthique et la morale obéissent au même ordre intérieur que le savoir et le pouvoir. Malgré cela, un troisième élément fait défaut : il n'y a en elles aucune instance qui accomplisse les mêmes tâches ordinatrices qui étaient du ressort de la disposition épistémologique et du dispositif politique. En cela, l'éthique affirme sa singularité. Elle garde certes encore un caractère d'ouverture, vu qu'elle est le foyer de nouveaux principes et préceptes, susceptibles de devenir un jour des codes moraux ; de même qu'elle impose une fermeture, puisque le mouvement inverse (la production d'éthique par la morale) n'est pas possible. Pourtant, il manque à l'éthique une détermination importante dans la relation entre le fond et la surface, un élément qui était présent et actif au sein des deux autres domaines. Sans doute cela ne change-t-il rien à la présence et au rôle du rapport fondamental. Mais cela montre que, du point de vue de son aménagement intérieur, l'éthique a une spécificité dont on est encore loin d'avoir analysé toutes les conséquences.

CHAPITRE IV

Le fond et le fondement

Par-delà leurs différences, les trois modes de détermination de la surface par le fond sont tous des variations d'un même schème. Aussi ne sont-ils pas les marques de coupures radicales qui nous laisseraient devant trois domaines incomparables, mais plutôt les manières de faire opérer une même dimension complexe (celle du fond) qui, au-delà de ses fluctuations, conserve un statut reconnaissable : elle est la base qui précède ce qu'elle rend possible, en même temps qu'elle assure l'existence spécifique du domaine qu'elle fonde. Mais tout cela nous mène à une dernière question : en quel sens le fond est-il *fondamental* ? En d'autres termes, dans quelle mesure est-il un fondement ?

§ 10 – La disposition épistémologique donne sa vérité de manière indépendante

Parmi les ouvrages les plus sollicités, *Les Mots et les choses* suscitent cette interrogation avec la plus grande insistance. Cela est visible dès que la culture apparaît dans sa dynamique propre, animée par des mouvements intérieurs et s'engageant dans un véritable voyage menant de la surface au fond.

On se souvient comment son plan théorique se détache de l'immédiateté et cherche un autre niveau sur lequel il pourra se fonder comme connaissance rigoureuse, tant scientifique que philosophique. Lorsqu'elle découvre ce plan, la culture le prend comme assise. L'archéologie vient alors montrer que cette *disposition* à chercher le fond est le corrélat d'une *disposition* première des connaissances, fixée au préalable par l'ordre fondamental. Autrement dit, si en un sens la disposition est une *propension* des savoirs à chercher une assise, dans un autre sens elle est l'*arrangement* de base du savoir qui conditionne les formes concrètes des théories.

Dans la première perspective, la propension n'est pas à confondre avec un penchant, mais désigne plutôt un principe constitutif du règne théorique, en tant que

ce règne est un élément culturel actif qui réclame un fondement. Dans la seconde, la disposition est le plan qui détermine les traits particuliers de l'immédiateté, traits que l'archéologie souhaite cartographier rigoureusement. Ensemble, elles montrent que le voyage de la culture est sa descente vers le dessous d'elle-même. C'est dire que dans cette recherche, la culture ne sort pas d'elle-même, mais au contraire elle plonge au-dedans d'elle-même. Loin de se réduire à la minceur d'une peau, elle est douée d'intériorité et d'épaisseur.

Non moins frappante est la manière dont s'achève cette descente prodigieuse, lorsque la culture s'arrête devant le fait brut « qu'il y a de l'ordre. » (MC, 12.) On sait déjà que l'ordre n'est pas un étant parmi d'autres. En fait, il n'est pas un étant du tout, et on peut même dire qu'il *n'est pas*. L'ordre du savoir est ce qui permet aux étants d'apparaître dans des rapports cohérents. Ce sol est ce qui fait problème, ce qui constitue véritablement la difficulté d'une recherche qui accepte comme point de départ que l'ordre est la préoccupation majeure des connaissances réflexives. Que l'ordre pris dans ce sens ne soit pas un étant lui-même mis en ordre, mais au contraire la base des rapports entre les étants (ou le réseau qui les sous-tend), voilà ce qui fait de lui l'affaire de la pensée archéologique.

En outre, cette base qui ne soutient rien passivement est une instance de *donation*. Le fond du savoir « délivre l'ordre en son être même » (MC, 12 ; nous soulignons), ou encore *offre* des choses au savoir (MC, 13-14). La donation est la condition de survéance des choses qui pourront alors être sues, elle est leur condition de possibilité. N'est-ce pas d'une forme de donation qu'il s'agit lorsque Foucault ancre le marxisme dans une disposition épistémologique qui lui fait place et le sous-tend ? Ainsi, l'archéologie pose le problème central de l'apparition des entités de savoir. L'être de l'ordre se noue intimement à une activité de remise de cohérence aux choses.

Mais le don de l'« *il y a* » se précise : la disposition qui offre *accorde sa vérité*. Aussi préfigure-t-elle tout ce qui pourra être validé ou invalidé par les théories et les interprétations les plus abstraites, tout ce qui sera admis comme vrai ou rejeté comme faux. D'où l'extraordinaire constat qui donne sens aux *Mots et les choses*, et que ceux-ci formulent comme une interrogation troublante : « Comment se fait-il que la pensée se détache de ces plages qu'elle habitait jadis – grammaire générale, histoire naturelle, analyse des richesses – et qu'elle laisse basculer dans l'erreur, la chimère, dans le non-savoir cela même qui, moins de vingt ans auparavant, était posé et affirmé dans l'espace lumineux de la connaissance ? » (MC, 229)

Encore faut-il rappeler que l'*épistémè* est une ouverture au vrai et une fermeture au faux des savoirs, et que tout ce que ceux-ci acceptent est dans la vérité de l'ordre. Cette vérité associée à l'instance qui délivre l'ordre aux choses ne se confond donc pas

avec les vérités positives des connaissances ou des théories. Foucault l'exprime avec un subtil emploi de guillemets : pour la culture, la région fondamentale est « toujours plus "vraie" que les théories qui essaient de leur donner une forme explicite » (MC, 12). À partir de la disposition deviendront possibles les questionnements, les concepts, les méthodes et les théories. En même temps, d'autres possibilités ne pourront plus être comportées par l'« espace lumineux » du savoir et basculeront « dans l'erreur ». Selon cette façon de poser le problème, il n'y a pas d'erreur sans la vérité positive qui l'exclut. Mais cette vérité de surface ne pourrait mettre hors-jeu ce qui était auparavant regardé comme vrai sans que le plan fondamental dont elle dépend prescrive cette exclusion. L'« *il y a* de l'ordre » renvoie non seulement à la donation, mais encore à l'aménagement d'un espace qui est celui de la vérité.

Il y a par ailleurs, dans le même livre, une *indépendance* du fond qu'on ne saurait sous-estimer. Le plan qui destine l'apparition des choses prescrit leur mode d'être de façon tout à fait immanente, par exemple en excluant l'homme, qui n'intervient pas dans la façon dont la vérité se donne. Foucault fait même un pas de plus et admet la nécessité, pour les savoirs concrets, de ce mode d'apparition. La venue des êtres à leur constitution comme empiricités pour un discours scientifique, repose sur l'aménagement préalable dont les positivités n'ont rien à décider. Dans son indépendance aussi, l'ordre demeure un « fait brut ». *Donation, vérité et indépendance*, voilà en somme trois aspects en conjonction, au cœur de l'archéologie des sciences humaines.

§ 11 – Après la descente aux profondeurs, la montée à la surface

L'attention à l'épaisseur de l'expérience était déjà présente dans l'*Histoire de la folie*. Celle-ci projetait son regard sur le « fond constitutif, mais historiquement mobile, qui a rendu possible le développement » des concepts et des pratiques qui ont entouré la folie (HF, 644). Plus encore, elle se proposait de suivre « l'enchaînement des structures fondamentales de l'expérience [pour faire] l'histoire de ce qui a rendu possible l'apparition même d'une psychologie. » (HF, 653)

On lit déjà dans *Les Mots et les choses* une hésitation dans cet attachement à la profondeur, même si elle est finalement levée. En effet, les incertitudes de l'archéologie concernant son objet et la voie de ses recherches découlent à la fois de la difficulté et de la nécessité de tenir un discours qui aille au fond de l'ordre épistémologique. Pourtant, cette archéologie porte encore à un point extrême la radicalité du plan fondamental, jusqu'à en faire la base d'un domaine autarcique, d'un savoir dont la dynamique reste indépendante de toutes les autres formes d'expérience. À quoi ce livre doit son lieu extraordinaire dans l'ensemble de l'œuvre.

Bientôt, aux structures profondes succédera l'événementialisation ; la recherche des causes prendra le relais de la quête des conditions de possibilité ; l'archéologie se transformera et s'associera à la généalogie, pour presque lui céder sa place¹³. *Les Mots et les choses* sont le dernier moment avant cette métamorphose, et même *L'Archéologie du savoir*, qui devrait être le discours de la méthode précédemment employée, ne le sera plus puisqu'entre-temps Foucault aura renoncé sans bruit à une partie de sa pensée, celle justement qui s'appuyait sur une profondeur isolée de tout le reste, analysée dans le cadre d'une totalité culturelle.

Du mouvement qui vient à la suite des *Mots et les choses* il faudrait maintenant donner un aperçu. Qu'il soit permis de faire ici un bond jusqu'en 1978, douze ans après la parution de ce livre. Devant un groupe d'historiens, Foucault tient alors un discours sur le sens de son travail récent, c'est-à-dire *Surveiller et punir* et *La Volonté de savoir*. Voici ce qu'il en dit : « J'essaie de travailler dans le sens d'une "événementialisation". [...] Que faut-il entendre par événementialisation ? Une rupture d'évidence, d'abord. Là où on se sentait assez tenté de se référer à une constante historique ou à un trait anthropologique immédiat, ou encore à une évidence s'imposant de la même façon à tous, il s'agit de faire surgir une "singularité". Montrer que ce n'était pas "si nécessaire que ça" [...]. Rupture des évidences, ces évidences sur lesquelles s'appuient notre savoir, nos consentements, nos pratiques¹⁴. »

Dès qu'on regarde l'événementialisation selon le point de vue de ceux qui s'y opposent, on mesure l'effort de Foucault pour se détourner de la profondeur. Pour bien le comprendre, voici quelques lignes de Greimas publiées en 1973, cinq ans avant l'exposé de Foucault aux historiens. Le fait historique, déclare-t-il « résulte plutôt d'une sélection significative opérée [...], de façon plus générale, par des structures historiques plus profondes que les faits de surface qui – n'en déplaie aux événementialistes si elles ne descendent pas dans la rue, y sont néanmoins présentes¹⁵. » Il propose alors « une distinction utile entre deux niveaux de saisie du phénomène historique : un niveau profond, fondamental, où se trouvent situées les structures historiques globales, et un niveau de surface, lieu de la formation des faits historiques¹⁶. »

13. Sur l'association de l'archéologie et de la généalogie, voir Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? [Critique et *Aufklärung*] » (exposé du 27 mai 1978), *Bulletin de la Société française de philosophie*, 84^e année, n° 2, avril-juin 1990, Paris, p. 49-51.

14. Foucault, « Table ronde du 20 mai 1978 », *DE IV*, n° 278, p. 23. Voir aussi Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? [Critique et *Aufklärung*] », art. cit., p. 47 sv.

15. A. J. Greimas, « Sur l'histoire événementielle et l'histoire fondamentale », in Koselleck et Stempel (dir.), *Geschichte – Ereignis und Erzählung*, Munich, Wilhelm Fink Verlag, 1973, p. 139-153 : p. 141.

16. *Ibid.*, p. 142.

Inutile de s'engager dans une comparaison poussée de ces phrases pour voir ce qui est éclatant : l'inscription du travail de Foucault dans le sens d'une événementialisation fait revivre le thème de ses liens avec la pensée structurale, qui demeurent intelligibles en dehors du rapport fondamental. Le discours de Foucault répond à celui, illustré par Greimas, sur les « structures historiques globales ». Pourtant, il ne s'arrête pas là. À la limite, ce n'est pas seulement des « structuralistes » que Foucault entend s'éloigner, mais c'est encore de son ancienne conception de l'ordre des choses, qui lui a permis de faire l'histoire de la folie et l'archéologie des sciences humaines. Telle est sans doute la première leçon à retenir de la relecture événementialiste qu'il fait de son propre travail : le structuralisme par rapport auquel il est ici question de marquer ses distances est le sien propre.

Cependant, la table ronde avec les historiens nous apprend une deuxième leçon : la montée foucauldienne à la surface se rattache à une critique non seulement de l'universalité (au profit de ce qui est singulier), mais encore de la nécessité. L'événementialisation montre que, telles qu'elles nous apparaissent, les choses ne sont pas « si nécessaires que ça ». Ici se joue le passage d'une recherche des conditions de possibilité à une attention aux causes. Sur ce point, voici quelques lignes éclairantes extraites du même débat avec les historiens : « l'événementialisation consiste à trouver les connexions, les rencontres, les appuis, les blocages, les jeux de force, les stratégies, etc., qui ont, à un moment donné, formé ce qui ensuite va fonctionner comme évidence, universalité, nécessité. À prendre les choses de cette manière, on procède bien à une sorte de démultiplication causale¹⁷. »

Magnifique passage de la contingence à la nécessité, d'après lequel celle-ci est le résultat de celle-là, ce qui fait croire que la nécessité est, par là même, contingente. On comprend dans quelle mesure ce raisonnement se distingue de celui qui marquait l'approche du savoir. La nécessité pouvait alors être le produit de contingences, sans que pour autant elle s'efface comme nécessité. En elle-même, la disposition épistémologique était contingente : qu'un événement radical change la nature du savoir d'une certaine manière plutôt que d'une autre, cela apparaissait comme parfaitement hasardeux, en tout cas « inexplicable ». En revanche, la disposition déterminait de manière nécessaire les savoirs concrets.

Cette nécessité était pour ainsi dire formelle. Mais elle n'était pas « matérielle », car matériellement il y avait bien de l'aléatoire. Rappelons ce qu'écrivait Foucault : « Au niveau d'une histoire des opinions, tout ceci apparaîtrait comme un enchevêtrement d'influences, où il faudrait bien sans doute faire apparaître la part individuelle qui revient à Hobbes, Berkeley, Leibniz, Condillac, aux Idéologues. » Il y a donc bien

17. Foucault, « Table ronde du 20 mai 1978 », *DE IV*, n° 278, p. 23.

de la contingence, des personnalités qui se croisent et des phénomènes qui s'imbriquent les uns dans les autres. La nécessité, elle, ne surgit que du côté de ce qui « archéologiquement [...] a rendu possible » une pensée. Aussi s'inscrit-elle entre deux contingences : celle qui la précède et qui est l'événement radical aménageant la base du savoir d'une manière déterminée mais qui pourrait tout aussi bien être différente ; et celle qui lui succède, la conjonction de facteurs empiriques sur lesquels l'*a priori* n'a évidemment aucune influence. Bref, la disposition est matériellement contingente et elle ordonne des éléments empiriquement contingents ; toutefois, elle détermine de manière nécessaire ce qui se constitue comme savoir.

Le pouvoir-savoir est pensé sous un schème assez différent. Ce qui fonctionne « comme évidence, universalité, nécessité » est le résultat des contingences et ne met en place aucune nécessité. Celle-ci n'est, en dernière analyse, qu'apparente : d'où le besoin de rompre son évidence. Que pour que l'homme se connaisse il doive passer par un déchiffrement de soi ayant dans la sexualité son point d'ancrage, cela est, d'après la généalogie du pouvoir-savoir notamment psychiatrique, tout à fait contingent. Des causes multiples concourent à la production du dispositif de sexualité, qui n'est pas mis en place par un événement radical « inexplicable ». Il dépend plutôt d'une convergence de facteurs : les rencontres, les appuis, les blocages.

Maintenant, dire que toute nécessité devient *apparente* ne signifie pas qu'elle soit *illusoire*. Si l'illusion s'oppose au réel, l'apparence au contraire introduit dans le champ de l'expérience un élément qui modifie le régime de ce qui est perçu. Cela explique le fait que dès qu'on croit à l'existence de ces éléments apparents, ils finissent par produire réellement de la connaissance et des pratiques qui prétendent en rendre compte ou leur être conformes. L'apparence désigne ici le fait d'être un aménagement de la contingence.

Dès que la nécessité est vidée de son sens, une interrogation devient incontournable : pourquoi le pouvoir-savoir ne serait-il donc pas le règne de la liberté ? La réponse est simple : car la nécessité y est remplacée par la contrainte. Et tout comme dans le savoir la nécessité était entourée de contingence, de même dans le pouvoir-savoir la liberté sera resserrée par des contraintes. Les libertés modernes ne sont que la surface visible d'un sous-sol profond et solide d'injonctions, et ce sous-sol ne rend possibles ces libertés que dans la mesure où elles pourront, en retour, le renforcer¹⁸. Tel est par exemple le sens de la « politique des âmes » exercée par le biais de la technologie des corps. La démultiplication causale de l'événementialisation peut bien mettre fin à la nécessité profonde. Ce qu'elle ne peut faire, c'est ouvrir un espace de liberté.

18. Sur la production de liberté comme « une astuce tactique et stratégique », voir *NBP*, 84-86.

On peut comprendre à partir de là un fait décisif, qui est l'estompage des conditions de possibilité au profit de la causalité. *L'a priori* qui se trouvait dans le savoir reléguait les causes à un plan secondaire. L'archéologue interprétait les phénomènes épistémologiques comme des manifestations superficielles d'un plan radical. Mais le travail de ce plan ne se présentait pas comme leur cause : en tant qu'*a priori*, il était un cadre général de mise en ordre. En d'autres termes, la disposition n'était pas la cause profonde de ce qui se montrait à la surface ; elle en était la condition de possibilité. Le mode d'être que celle-ci définissait constituait un cadre plus vaste que les causes spécifiques de chaque production culturelle. En un mot, le lien entre la disposition et la manifestation n'était pas causal.

La généalogie, en contrepartie, quand bien même elle rebute le concept classique d'effet et par conséquent aussi celui de cause, met au centre de l'analyse ce qu'elle appelle des effets-instruments. De cette nouvelle causalité, le discours de Foucault aux historiens donne d'importants développements théoriques. D'après lui, il n'est pas question de concevoir une instance unique de causalité, ni même des rapports univoques d'une cause à un effet, ou de causes multiples à différents effets. Il est indispensable d'aller plus loin pour penser la démultiplication qui implique la plurivocité des mouvements et la prolifération des points susceptibles de produire des effets. Ainsi exemplifie-t-il : « plus vous analysez les processus de "carcéralisation" de la pratique pénale, jusque dans ses plus petits détails, plus vous êtes amené à vous référer à des pratiques comme celles de la scolarisation ou de la discipline militaire, etc.¹⁹ » Au lieu de reconduire tous les phénomènes à un fond commun qui en rendrait raison, la démultiplication travaille par des embranchements successifs qui continuent de se croiser incessamment et d'agir les uns sur les autres. Le pouvoir-savoir fait apparaître une dynamique renouvelée, où les forces et les mouvements évoluent principalement à l'horizontale.

On assiste ainsi, au fil de l'œuvre de Foucault, à une métamorphose du rapport fondamental. Au début, il a trait à un fond qui est condition de possibilité de la surface et détermine ce qui apparaîtra comme résultat de la mise en ordre. En tant que condition de possibilité, le fond permet que des théories se constituent, et que certaines choses soient comprises à l'intérieur de ces théories comme des causes et d'autres comme des effets. Mais dans le pouvoir-savoir la fondation combinera la condition de possibilité et la causalité. D'une part, des réalités telles que les libertés, l'âme moderne et la sexualité ne sont possibles que sous-tendues par la structure disciplinaire de la société qui en est la condition de possibilité. D'autre part, ce mode d'être de la société n'est lui-même compréhensible qu'à la lumière d'une causalité multiple, toujours en tension et plurivoque. L'existence du fond n'exclut plus qu'on puisse prêter attention à la causa-

19. Foucault, « Table ronde du 20 mai 1978 », *DE IV*, n° 278, p. 24.

lité, laquelle vit et aménage ses pôles dans le réseau dispositif de surface. Disons donc que, dans les deux cas, le fond détermine la surface, d'abord dans un simple rapport de conditionnement, puis dans une combinaison de conditionnement et de causalité.

§ 12 – Des fondements sans normativité

Par rapport à l'analyse du savoir, l'étude du pouvoir accorde un statut accru à la surface. Les dispositifs mettent en contact les technologies fondamentales et les étants qu'elles déterminent. Cette attention portée à la couche des entités et des rapports immédiatement visibles s'accompagne d'un changement dans la manière d'aménager les déterminations : s'il y avait naguère un rapport de bas en haut dans lequel le fond était la condition de possibilité de la surface, il s'ajoute maintenant à cette forme de mise en ordre une causalité multiple, une démultiplication qui mène presque à déclarer que tout est dans tout. La montée à la surface après un séjour aux profondeurs de la culture est l'une des transformations de sa pensée après *Les Mots et les choses*. Mais elle n'offre pas de réponse à la question de savoir dans quelle mesure, en fin de compte, le fond peut ou non être interprété comme un fondement. C'est donc cette dernière difficulté qu'il convient d'envisager maintenant.

Prenons une définition du fondement, en deux moments. *Primo*, il est le fond inconditionnel de quelque chose, ou ce sur quoi cette chose repose d'une façon intransitive, c'est-à-dire ne connaissant pas d'acheminement vers un autre fond qui à son tour le sous-tendrait. Pour Descartes, le Cogito en tant que fondement rend possible la sortie du doute sans que sa connaissance ne soit elle-même rendue possible par une extériorité quelconque : il est « le premier principe de la philosophie²⁰ ». *Secundo*, le fondement apparaît comme ce qui n'est pas susceptible d'être révoqué en doute mais qui, inversement, permet que tout doute puisse être formulé. En effet, non seulement il comporte le doute tout en restant hors de sa portée, mais encore il est le point de départ pour toute recherche de la vérité, laquelle ne pourrait pas être connue en tant que telle si elle ne pouvait pas être reconduite à la conviction absolue du mode d'être (clair et distinct) du fond²¹. En un mot, le fondement est la condition de ce qui survient dans un domaine (chez Descartes, le domaine de la connaissance) et simultanément il est lui-même sans condition extérieure : il fonde sans être fondé.

20. Descartes, « Quatrième partie », *Discours de la méthode* (1637), Paris, Union générale d'éditions, « 10/18 », p. 62.

21. *Ibid.*, p. 63. En note, F. Misrahi spécifie que c'est le Cogito qui « nous offre le modèle de toute vérité ; c'est-à-dire l'idée parfaitement claire et distincte. C'est l'expérience métaphysique du Cogito qui, en dernier ressort, fonde radicalement la valeur mathématique de l'idée claire et distincte. » *Ibid.*, p. 129, n. 159.

En quoi ces remarques qui éclairent deux sens du mot *fondement* aident-elles à mieux pénétrer le secret de l'œuvre foucauldienne ? On sait déjà que la conception du fond subit des transformations d'un domaine à l'autre. D'un point de vue épistémologique, il se présente comme une condition de possibilité tout à fait rebelle à une détermination extérieure. Pour preuve, son indifférence aux débats (et même aux événements) politiques, qui ne touchent pas à l'être du savoir. Il fonde donc sans être fondé. En outre, ce fond est la mesure de toute vérité, puisque c'est lui qui ouvre aux positivités concrètes l'horizon à l'intérieur duquel elles développent leurs questions et réponses. Ce faisant, il est l'instance de prédisposition ou de prescription de ce que les sciences et les savoirs établiront comme connaissance. Si bien qu'il définit le domaine de ce qui sera su et de ce qui ne pourra l'être. Dans ces deux cas, il sert bien de fondement.

Malgré ses différences vis-à-vis du savoir, notamment par l'introduction d'une causalité multiple avec laquelle l'instance fondamentale partage son rôle de détermination, le pouvoir conserve une structure similaire à celle du domaine précédent. Il se répartit en un fond et une surface, en même temps que le dispositif accomplit les fonctions qui étaient du ressort de la disposition épistémologique : aménagement de l'espace du discours et établissement des règles pour le discours de vérité. Le fond technologique fonctionne aussi comme condition de possibilité des réalités secondes que sont les libertés, la sexualité et l'âme moderne. Sous ce rapport, il définit bien un domaine, non comme le ferait une frontière, qui est impuissante pour distribuer des prééminences à l'intérieur d'un territoire, mais comme assise qui demeure et aménage les éléments constitutifs du domaine en premiers et seconds, fondamentaux et superficiels. À quoi il faut ajouter que la relation de pouvoir produit ses propres éléments sans être produite elle-même, car elle est déjà là, le pouvoir n'étant rien d'autre que cette relation. En effet, dans le déplacement théorique qui aboutit à la bipartition du pouvoir, c'est bien la relation qui fonde le statut de ses pôles, et ce ne sont pas les pôles qui se trouvent au premier plan pour fonder la relation. De ce point de vue, la relation ne se fonde pas sur autre chose, mais c'est elle qui fonde le domaine : elle fonde sans être fondée. À nouveau, on peut dire que le fond est, ici aussi, un fondement.

Enfin, la morale pose d'autres problèmes : elle semble à un moment relever du fonctionnement du pouvoir, quand elle apparaît comme humanisme ; et à un autre moment de l'éthique, lorsqu'elle est comprise comme relevant des formes du rapport à soi. Mais à la question « les rapports à soi compris comme fond de la morale en sont-ils le fondement ? » on ne peut une fois encore que répondre par l'affirmative. Ce n'est pas tant qu'ils soient *la condition exclusive* de ce qui arrive dans le domaine moral, car le pouvoir aussi à un mot à dire là-dessus – il n'est donc pas un fondement au sens où il définirait à lui seul ce qui appartiendrait ou non au domaine. Mais ils sont eux-mêmes sans condition extrinsèque, puisqu'au sujet de soi appartient intrin-

sèquement la possibilité de problématiser ses comportements et de moduler les codes moraux, bref d'élaborer une attitude. Le sujet devient ainsi producteur non seulement de principes, de règles et de pratiques, mais encore de sa propre subjectivité. D'où la valeur ontologique de l'éthique, qui fixe ce que veut être le sujet, peut-être même ce qu'il *est*. Dans la mesure où le sujet de soi demeure le siège de l'éthique, il est aussi un fondement qui ne relève pas d'un autre plan.

En somme, il y a de bonnes raisons pour prendre le fond de chaque domaine comme un fondement, dans la mesure où il fonde sans être fondé et, en partie du moins (l'éthique y fait en quelque sorte exception), où il définit un domaine auquel il accorde un sens et une unité. Faudrait-il entendre par là que, dans la bipartition, Foucault ne ferait plus que reprendre l'idée classique de fondement pour l'adapter tour à tour à ses objets d'étude ? Nullement, et il s'en éloigne au moins sur un aspect principal : en présentant le fond comme une instance de fait, et non de droit. L'exemple de Descartes permet d'éclaircir aussi cette facette.

Le penseur du Cogito établissait un commencement solide, qu'il prenait pour origine et fondement de la pensée. Celui-ci était alors une assise mise à l'épreuve par l'esprit, jusqu'au point où ce dernier ne pouvait plus en douter. Or, chez Foucault, il ne s'agit jamais d'asseoir la connaissance une fois pour toutes, mais de déplacer le point de vue qui, pour penser les espaces de l'expérience, évite les alternatives classiques : science ou idéologie, domination ou simulacre, désir ou interdit (*UP*, 11-12). C'est aussi pourquoi le fond n'a jamais un sens normatif. Ou, pour le formuler autrement, Foucault ne se propose jamais de jeter les bases rationnelles sur lesquelles il pourrait y avoir du savoir, du pouvoir ou de l'éthique. Le fond (et c'est pourquoi ce terme convient mieux que celui de fondement) est toujours l'objet d'une description de fait, qui à aucun moment ne devient une garantie, instituée en vue d'apporter une assise « légale » à des connaissances ou à des valeurs. D'ailleurs, il est évident que, pris au sens normatif, il n'y a pas de fondement chez Foucault : comme l'affirme Paul Veyne, « Foucault ne peut fonder des normes²² ». Cela signifie qu'il ne peut ni ne veut trouver un socle pour les règles qui orientent les connaissances et les pratiques. Le sens du fond est d'expliquer *de facto* et historiquement, donc provisoirement, la nature d'un domaine pris dans sa spécificité.

En revanche, on ne peut esquiver une dernière question, capitale par rapport au statut de son discours. Sachant que le fond détermine non seulement des pratiques mais encore des théories, et qu'il contraint à dire la vérité d'après un certain ordre (du moins est-ce le cas pour le savoir et le pouvoir), comment les approches théoriques de

22. Veyne, « Foucault et le nihilisme » in AAVV, *Michel Foucault philosophe*, Paris, Seuil, 1989, p. 399-404 : p. 401.

Foucault sont-elles rendues possibles, ou bien produites, par les modes d'être de ces deux domaines ? Et de quelle manière restent-elles sous leur dépendance ?

Lorsqu'on prend au sérieux la disposition de savoir et les dispositifs politiques en tant que fond de la théorie, on doit accepter que l'activité de Foucault ne reste pas davantage hors de leur portée. Ce serait vraiment paradoxal si elle leur échappait. Sans doute les discours sur le fond ne peuvent-ils pas, s'ils veulent être conséquents, se refuser à leur tour de tomber sous les déterminations qu'ils mettent en lumière. De ce point de vue, tout discours qui se prétend fondateur s'engage dans une surenchère avec d'autres qui affichent la même prétention : chacun se veut toujours plus fondateur que ses concurrents. Ainsi, l'archéologie des sciences humaines souhaite-t-elle élucider la base qui rend possible les savoirs de l'homme. En contrepartie, la sociologie ou l'histoire s'efforcent dans bien des cas de rendre la pareille à la philosophie, en la ramenant à un sol sociologique ou historique. Aussi Foucault, tant qu'il reste prisonnier de ce souci, ne pourra-t-il à son tour échapper aux déterminations qu'il met au jour. Afin d'être cohérente, son entreprise devrait se présenter comme le travail théorique sur ce qui la fonde réellement.

Pourtant, Foucault n'a jamais reconnu ce fait de bon gré. Pour preuve, son refus de répondre à ceux qui insistent sur ce que sa théorie aussi doit tomber sous le coup des mêmes règles. Au lieu de le reconnaître, il prétend leur échapper, comme s'il les regardait déjà d'ailleurs pour devenir autre et non pour demeurer sous les lois qu'il découvre (AS, 28). À la fin de sa vie, dans l'Introduction de *L'Usage des plaisirs*, Foucault déclare : « Il y a toujours quelque chose de dérisoire dans le discours philosophique lorsqu'il veut, de l'extérieur, faire la loi aux autres, leur dire où est leur vérité, et comment la trouver » (UP, 16). Cependant, n'y aurait-il pas quelque chose d'insolite lorsqu'on prétendrait échapper à l'ordre général dont on aurait soi-même montré qu'il est à la base de tout discours ?

CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE

La cohérence méthodologique d'ensemble

Si on revient à l'interrogation initiale – comment Foucault conçoit-il l'aménagement intérieur du savoir, du pouvoir et de l'éthique ? –, la réponse est désormais claire : lisant des ouvrages majeurs, on retrouve toujours l'idée d'une surface visible et peu importante qui dissimule un fond déterminant de l'ordre des choses. Dans le savoir, les relations entre les concepts, les objets et les sciences dépendent d'une disposition fondamentale qui les rend possibles et les sous-tend. Dans le pouvoir, aussi bien les formes concrètes de connaissance que la constitution même de l'individu relèvent d'un fond de technologies politiques. Dans la morale, les codes ont une importance seconde vis-à-vis de l'instance cruciale qu'est le rapport éthique à soi. À chaque fois, l'immédiat renvoie à ce qui reste caché, mais qui est toutefois décisif.

De là une deuxième tâche : découvrir par quel mouvement sont établis les termes de ce rapport. On détecte alors les déplacements méthodologiques qui consistent à trouver, entre les deux pôles traditionnellement constitutifs du domaine considéré, un troisième plan. Cette strate intermédiaire occupe ensuite la position fondamentale.

Ainsi le savoir, habituellement constitué par les codes empiriques d'une culture et par les sciences ou les théories abstraites, apparaît-il sous-tendu par la disposition à moitié cachée (« une immense nappe d'ombre », une « ombre d'en dessous [qui] est la mer à boire ») (*MC*, 224) dont ils sont la surface apparente. Le pouvoir, constitué d'ordinaire par le lien vertical entre les sujets et le souverain ou entre les gouvernants et les gouvernés, s'appuie de fait sur les technologies politiques qui, bien qu'elles passent inaperçues au premier regard, en constituent le fond. Enfin, la morale, qu'on verrait comme la région dans laquelle les comportements sont expliqués à l'aune des codes qui les interdisent ou les permettent, devient l'espace où les rapports éthiques à soi forment le soubassement et des codes et des comportements, les deux derniers étant désormais rangés au même niveau superficiel. Aussi le savoir, le pouvoir et la morale sont-ils également comparables par l'opération méthodologique qui les réaménage.

Cette opération qui refuse d'égaliser à la manière des deux facteurs classiquement donnés l'importance que d'habitude on leur reconnaît, n'est pas une révolution copernicienne. Dans les conceptions classiques du savoir, du pouvoir et de la morale, ceux-ci s'aménagent autour de deux pôles liés entre eux par un rapport. Les soumettre à des révolutions coperniciennes signifierait maintenir un rapport direct entre deux éléments, tout en inversant les rôles. Tout autrement, Foucault introduit d'abord un troisième terme, ou un plan intermédiaire. Ensuite, celui-ci devient fondateur de l'ensemble et institue une hiérarchie originale, à l'intérieur de laquelle les deux pôles primitifs subissent l'un et l'autre la même dévalorisation. La métamorphose s'accompagne donc d'un changement de statut des termes impliqués : en même temps que le troisième est placé au fond, les deux premiers perdent leur importance.

Bien plus, la singularité de cette opération s'accroît quand ce qui est placé au fond n'est pas une instance simple, mais une relation. En contrepartie, si le fond est une relation, il doit ensuite y avoir un rapport entre cette relation de fond et les entités de surface : c'est ce qu'on a appelé le rapport fondamental. Aussi un domaine n'est-il plus traversé par la conjonction directe de deux pôles dans une tension simple ; il est traversé par un rapport (fondamental) entre une relation (de fond) et des entités (superficielles), que ce soient des positivités, des individus, des institutions ou des codes.

Les déplacements méthodologiques redoublent les médiations. On constate par exemple que la technologie politique des corps fait le lien entre les deux noyaux traditionnels du pouvoir. Cela signifie qu'entre elle (comme lien) et le sujet et le souverain, s'instaure un rapport, en l'occurrence un rapport de détermination : les derniers sont déterminés par la première. Il faut penser rigoureusement cette médiation, car du moment où la relation devient fondatrice, voire pour qu'elle puisse le devenir, elle doit être dotée d'un contenu : épistémologiquement, elle est un ensemble de choses qui sont en elles-mêmes ordonnables ; politiquement, elle est l'assortiment de pouvoirs et de savoirs que les institutions mettent en jeu ; éthiquement, elle se compose d'arts de l'existence et de techniques de soi. Dans cette perspective, le fond est une relation (intermédiaire) qui n'est plus simplement une relation. Le rapport du fond à la surface est ainsi un rapport entre, d'une part, une relation qui a un contenu, placée à la base, et, d'autre part, des étants de savoir, de pouvoir ou de morale, que cette relation détermine, placés à la surface. Voilà pourquoi il y a redoublement de la médiation.

Tout cela rendait incontournable une troisième tâche : comprendre le fonctionnement du rapport entre les deux plans à l'intérieur de chaque région. On savait en effet qu'il y avait un rapport fondamental, et que le discours sur lui impliquait un retournement méthodologique. Cependant, cela ne nous disait rien sur le mode d'existence concret de ce rapport, notamment sur ses deux sens possibles – de bas en haut et de

haut en bas. Le fond détermine la surface. Mais qu'est-ce que déterminer ? La surface, à son tour, touche-t-elle au fond ? Et dans l'affirmative, comment ?

En s'intéressant à ces problèmes, on a découvert la différence la plus marquée entre la constitution des trois domaines. Elle concerne *le mode de détermination d'un plan par l'autre*. Pour ce qui est du savoir, la surface relève du fond d'après un mouvement tendanciellement univoque de bas en haut, qui est à regarder comme une ouverture et une fermeture concomitantes. Dans cette région, les deux strates ne se mélangent pas, les positivités et les empiricités étant préalablement disposées par une instance qui nécessairement leur est antérieure. Foucault marque en définitive cette différence en distinguant entre les phénomènes de l'opinion et l'être du savoir.

En revanche, dans le pouvoir, la séparation n'est plus si nette. Certes, il y a toujours une détermination de bas en haut sous la forme des conditions de possibilité comme « sous-sol profond et solide ». Mais à côté d'elle, il y a de la détermination à la surface où se trouve le dispositif comme réseau d'une causalité multipliée et croisée. Le langage archéologique de l'*a priori*, qui s'associait à la nécessité de la disposition, se combine ici avec la méthode généalogique qui substitue la contrainte à la nécessité formelle. Dans un premier moment, la contrainte apparaît comme matérielle ; toutefois, elle acquiert ensuite un caractère formel, dans la mesure où elle instaure le cadre à l'intérieur duquel seul a lieu le *discours de vérité*.

Enfin, l'éthique creuse un nouveau fond pour déterminer la morale. Bien sûr, le soi n'est jamais entièrement libre de l'extériorité du réel qui l'entoure de codes de conduite. Néanmoins, il parvient à s'en affranchir assez pour exercer une possibilité qui n'appartient qu'à lui et par laquelle il élabore des principes de conduite personnels. Ce qu'il y a de plus immédiat dans ce domaine (les codes et les comportements) est ce par quoi celui-ci côtoie le pouvoir ; et ce qui en lui est fondamental, autonome (les rapports de soi à soi), est ce par quoi il s'en éloigne. De là deux conclusions : *primo*, pas plus que le pouvoir ne touchait au fond du savoir, il ne touche maintenant au fond de l'éthique ; *secundo*, celle-ci est déterminante, puisqu'elle est la source des principes qui, dès qu'ils se généraliseront, deviendront les codes d'une nouvelle morale. Cette détermination n'est donc pas immédiate, mais elle est reportée.

On peut donc dire que, en dépit des différences entre eux, les trois modes de la détermination de la surface par le fond sont des variations d'un même schème. Aussi ne sont-ils pas les marques de coupures radicales qui nous laisseraient devant trois domaines incomparables. Ils sont plutôt les manières de faire opérer une même dimension complexe (celle du fond) qui, au-delà de ses fluctuations, conserve un statut reconnaissable : elle est la base qui précède ce qu'elle rend possible, en même temps qu'elle assure l'existence spécifique du domaine qu'elle fonde.

Longtemps on n'a pas cru à l'existence d'une structure représentative de la cohérence de l'œuvre de Foucault. Aussi a-t-on préféré ne pas parler d'une œuvre, mais d'un parcours. Cette dénomination se prêtait passivement à ce qu'on lui applique abusivement des concepts dont Foucault s'était en premier lieu servi pour comprendre les objets de sa recherche historico-philosophique. Une pratique pareille, qui ne consiste somme toute qu'à retirer les concepts de leur contexte pour les faire fonctionner ailleurs, et uniquement sur la base d'une analogie immédiate, peut être exemplairement éclaircie par l'usage du terme *discontinuité*. Tout comme Foucault affirmait que dans l'histoire épistémologique, politique et éthique, des époques avaient été séparées par des ruptures, de même entre ses conceptions du savoir, du pouvoir et de l'éthique il y aurait eu des discontinuités. Rien de moins. Et, surtout, rien de plus.

Au fil des interprétations, cette vision s'est installée avec une telle vigueur qu'elle est devenue monnaie courante et passe pour une vérité incontestable. On n'a donc pas à s'étonner de voir un philosophe comme Axel Honneth prendre à son compte l'interprétation d'un autre philosophe, Gary Gutting, pour prétendre qu'il est impossible de déceler quelque continuité qui soit dans l'œuvre de Foucault. Dans le texte qui ouvre le recueil *Michel Foucault : Zwischenbilanz einer Rezeption*, on lit en effet qu'« il est en particulier deux traits distinctifs de ses écrits qui s'opposent à la formation postérieure d'un système et, ce faisant, étouffent dans l'œuf tout dégagement de continuités immanentes à l'œuvre. » Ces deux traits sont la *spécificité* et la *marginalité* des textes de Foucault (les mots sont de Gutting), que Honneth associe à ce que d'autres commentateurs décrivent « comme la discontinuité radicale » de ses écrits²³. Bien plus, la discontinuité cède parfois sa place aux véritables *tournants* de Foucault, à la manière de la *Kehre* heideggerienne.

Désormais, il convient de nuancer cette idée. Ce n'est bien évidemment pas que le parcours intellectuel de Foucault soit linéaire et lisse. C'est juste que, à s'en tenir à l'idée hâtive de discontinuité, on ne parvient pas à reconnaître qu'il y a quelque chose de bien plus profond dans ses ouvrages que les changements de terrain et de perspective. Il ne s'agit pas de nier les variations et les déplacements d'intérêt, ce qui serait aller contre toutes les évidences. Mais il faut soutenir avec les preuves et les arguments exposés que, à un niveau beaucoup plus important (celui de la structure de la pensée, des schèmes selon lesquels celle-ci agence le divers et lui accorde un sens), il est possible de dégager une cohérence méthodologique d'ensemble qui fait de l'œuvre de Foucault bien plus qu'un simple « parcours ».

Cette cohérence n'est saisissable qu'à la fin, à partir d'un regard jeté après coup sur l'ensemble des écrits. C'est pourquoi elle ne doit pas obnubiler l'esprit au point

23. Honneth, « Foucault und die Humanwissenschaften », art. cit., p. 15-16.

de faire oublier ce qui constitue l'autre versant de la singularité de Foucault : sa capacité à se déplacer sur des champs multiples et si longtemps laissés en friche par la philosophie. S'il serait appauvrissant de ne voir chez lui que des analyses empiriques fragmentées, il ne serait pas moins insensé de voir dans son travail « un tout sans fissure », s'il est permis de reprendre ici un mot qu'appliquait Alexis Philonenko à la philosophie critique de Kant²⁴. En contrepartie, et si on croit que ces deux versants de la variation et de la cohérence doivent être compris dans un seul et même mouvement, alors il sera indispensable de relire les analyses régionales de Foucault à la lumière du schème fondamental. On pourrait résumer les liens entre ces deux dimensions en disant ceci : le schème fondamental sans les analyses concrètes est purement formel, donc vide ; et les analyses concrètes sans la systématité introduite par ce schème demeurent isolées, par conséquent sans suite et sans logique.

24. Philonenko, « Introduction », in Kant, *Critique de la faculté de juger*, Paris, Vrin, 1965, p. 15.

DEUXIÈME PARTIE

LE TEMPS SPATIALISÉ

Après avoir percé à jour les structures du savoir, du pouvoir et de l'éthique, nous avons maintenant une idée précise de ce qu'ils sont et sommes à même de nous intéresser à leurs métamorphoses. Ayant analysé les modes d'être de l'ordre, ou les rapports dans lesquels se trouvent les différentes parties constitutives de chaque domaine, nous allons nous concentrer sur leurs temporalités.

La thématique des mutations historiques nous accompagne dès le début. Depuis la première citation des *Mots et les choses* touchant à la transition de l'âge classique vers la modernité, jusqu'aux rapports entre les éthiques antique et chrétienne en passant par la substitution de la société disciplinaire à celle des supplices, l'existence de chaque région n'a jamais été séparée de sa dimension historique. Toutefois, en portant désormais cet aspect au centre de l'attention, le but ne sera pas de reconstituer les métamorphoses des savoirs concrets, du système punitif et des réflexions de l'éthique, mais plus abstraitement de distinguer et de comprendre leurs différents régimes de transformation.

Bien que ce problème n'ait jamais fait l'objet d'une théorisation spécifique de la part de Foucault, une lecture attentive montre qu'il fait usage, de manière suivie et réfléchie, d'un vocabulaire qui donne sens aussi bien aux transitions entre les périodes d'une histoire discontinue qu'au développement à l'intérieur de chaque époque. Il n'y a donc pas de raison pour négliger cette dimension de sa pensée. Au contraire, il faut absolument faire sortir de l'obscurité les schèmes abstraits à l'œuvre dans les textes et qui sous-tendent les analyses concrètes que ceux-ci proposent, tout en sachant qu'ils ne seront jamais délivrés spontanément.

Un premier pas dans cette démarche consiste à noter que les métamorphoses ne sont pas toutes liées à une temporalité menant de la naissance à la mort des étants, mais nouent également des liens avec l'alternance du visible et de l'invisible. On aurait tort de confondre ces aspects. Deux exemples suffisent pour l'éclaircir, extraits de *Surveiller et punir*. Le premier concerne une transformation dans la visibilité : « La punition tendra donc à devenir la part la plus cachée du processus pénal. Ce qui entraîne

plusieurs conséquences : elle quitte le domaine de la perception quasi quotidienne, pour entrer dans celui de la conscience abstraite ; son efficacité, on la demande à sa fatalité, non à son intensité visible ; la certitude d'être puni, c'est cela, et non plus l'abominable théâtre, qui doit détourner du crime » (*SP*, 15). D'une part le processus pénal recèle ses zones d'ombre, celle de la punition par exemple. D'autre part, le jour change sur chacune de ses zones, tantôt ce qui était éclairé devenant obscur (la punition), tantôt ce qui restait incertain s'imposant à la conscience de tous (la fatalité d'être puni). Le plan sur lequel se dessinent ces phénomènes se compose alors d'ombre et de lumière ; son aspect se modifie suivant le partage et les échanges entre ces deux zones. Ce qui semblait être un problème de la simple temporalité en devient ainsi un de la spatialité.

Toutefois, cette expérience concerne toujours quelque chose d'existant. Elle n'est donc pas à confondre avec la venue des étants à l'existence et leur départ vers l'inexistence. À ce second mouvement se rapporte l'idée suivante : « a disparu, en quelques dizaines d'années, le corps supplicié [...] le corps comme cible majeure de la répression pénale » (*SP*, 14). Quelque chose cesse d'être. Et dès qu'il s'agit d'un élément déterminant, sa disparition représente un changement général du mode d'être du domaine. Dans cette seconde perspective, le champ de la punition s'organise selon des régimes qui s'installent et se défont, se succédant les uns aux autres.

Les mutations historiques appartiennent-elles davantage au plan de la naissance et de la mort, ou bien à celui de la visibilité et de l'invisibilité ? Les métamorphoses sur chacun de ces plans entrent-elles en rapport ? Dans l'affirmative, comment ? Au cas où un lien entre elles serait décelable, quelles en seraient la nature et la forme ? Les réponses à ces questions seront apportées en trois moments. Il conviendra de savoir d'abord de quelle manière les dispositions, les dispositifs et les problématisations se transforment et se succèdent, car la temporalité de chaque domaine peut présenter des singularités. Ensuite, il faudra découvrir comment l'apparition et la disparition sont comprises sur le plan de la visibilité. Restera enfin à saisir le rapport entre le passage du non-être à l'être (et inversement) et les métamorphoses à l'intérieur de ce qui est.

CHAPITRE V

Les métamorphoses historiques

La majeure partie des ouvrages de Foucault se construit à partir de perspectives historiques. À chaque fois, il se débat avec l'établissement des limites temporelles des formations théoriques et pratiques, et il se demande où finit la Renaissance et commence l'âge classique, où s'interrompt celui-ci pour que naisse la modernité. À une assignation de sens à l'histoire, il oppose une séquence de discontinuités profondes. L'attention au temps est si forte qu'elle imprègne la conception du schème fondamental, dont la marque immédiate est l'opposition entre les continuités de surface et les discontinuités de fond.

Maintenant, quels concepts au juste permettent de rendre compte des changements historiques ? À quels principes obéissent ces mutations ? Et quel est le sort de la discontinuité qui a rendu Foucault si célèbre ? À partir de ces trois questions, on découvrira ce qu'il y a de commun aux temporalités du savoir, du pouvoir et de l'éthique, et ce en quoi elles se distinguent.

§ 13 – Les ruptures radicales entre les époques de savoir

Entre la Renaissance et l'âge classique, comme entre celui-ci et la modernité, un événement se produit qui atteint le cœur du savoir. De cela, on a déjà une idée, puisque dans l'analyse du rapport épistémologique, la distinction entre le fond et la surface s'est accompagnée de références à leurs régimes temporels respectifs. Au fond se rattachent les changements massifs et brusques, tandis qu'un regard sur la surface fait croire à la continuité des connaissances, voire à leur progrès. Un passage des *Mots et les choses* révèle ces deux temporalités. Nous le reprenons ici en entier, afin d'en extraire toutes les conséquences :

« Les dernières années du XVIII^e siècle sont rompues par une discontinuité symétrique de celle qui avait brisé, au début du XVII^e, la pensée de la Renaissance ; alors, les grandes figures circulaires où s'enfermait la similitude s'étaient disloquées et ouvertes pour que le tableau des identités puisse se déployer ; et ce tableau maintenant va se défaire à son tour, le savoir se logeant dans un espace nouveau. Dis-

continuité aussi énigmatique dans son principe, dans son primitif déchirement que celle qui sépare les cercles de Paracelse de l'ordre cartésien. D'où vient brusquement cette mobilité inattendue des dispositions épistémologiques, la dérive des positivités les unes par rapport aux autres, plus profondément encore l'altération de leur mode d'être ? Comment se fait-il que la pensée se détache de ces plages qu'elle habitait jadis – grammaire générale, histoire naturelle, analyse des richesses – et qu'elle laisse basculer dans l'erreur, la chimère, dans le non-savoir cela même qui, moins de vingt ans auparavant, était posé et affirmé dans l'espace lumineux de la connaissance ? À quel événement ou à quelle loi obéissent ces mutations qui font que soudain les choses ne sont plus perçues, décrites, énoncées, caractérisées, classées et sues de la même façon, et que dans l'interstice des mots ou sous leur transparence, ce ne sont plus les richesses, les êtres vivants, le discours qui s'offrent au savoir, mais des êtres radicalement différents ? Pour une archéologie du savoir, cette ouverture profonde dans la nappe des continuités, si elle doit être analysée, et minutieusement, ne peut être "expliquée" ni même recueillie en une parole unique. Elle est un événement radical qui se répartit sur toute la surface visible du savoir et dont on peut suivre pas à pas les signes, les secousses, les effets. Seule la pensée se ressaisissant elle-même à la racine de son histoire pourrait fonder, sans aucun doute, ce qu'a été en elle-même la vérité solitaire de cet événement. » (MC, 229-230.)

Toute la conception des transformations historiques que se font *Les Mots et les choses* est condensée ici. Ces lignes nous apprennent que l'événement est *radical* ; puis, elles déterminent la vérité de cet événement comme *solitaire*. Arrêtons-nous aux mots. Si l'événement est radical, c'est qu'il a lieu à la racine, au fond. La racine a ainsi une temporalité qui lui est propre. En outre, dire que la vérité de l'événement est solitaire, c'est déclarer qu'elle n'a aucun rapport au dehors, qu'elle est immanente à soi. Prise *radicalement*, la solitude exclut le rapport à quelque chose qui la précéderait et la porterait en puissance. Elle est ainsi absolument séparée de toute causalité à l'intérieur de laquelle elle serait repérable et qui en rendrait raison.

A – Kant : causalité naturelle et causalité par liberté

C'est pourquoi l'événement ne peut être « expliqué ». Expliquer un phénomène, pour reprendre le vocabulaire classique, c'est le replacer dans une chaîne causale constante. La succession des phénomènes saisie de cette sorte nous fait « reconnaître empiriquement [la] continuité dans l'enchaînement du temps²⁵ », dans une opération

25. Kant, *Critique de la raison pure*, tr. Tremesaygues et Pacaud, Paris, PUF, 1971 (1944), p. 186-188. *Kritik der reinen Vernunft* (désormais *KrV*), AK III, B 239.

qui associe de manière indissoluble la causalité à la continuité temporelle. Foucault, d'un seul coup, récuse les deux. On comprend d'emblée ce que signifie laisser « basculer dans l'erreur, la chimère, dans le non-savoir cela même qui, moins de vingt ans auparavant, était posé et affirmé dans l'espace lumineux de la connaissance ». La solitude de la nouvelle vérité fait que, du moment où le temps se déchire, il n'y a plus de compatibilité entre le nouveau régime et celui qui le précédait, ce dernier étant du même coup séparé de celui qui lui succède. La vieille disposition solitaire devient sans issue.

La rupture est « énigmatique dans son principe, dans son primitif déchirement ». Cependant, l'archéologie la décrit comme étant radicale et douée d'une vérité solitaire. C'est dire que la recherche caractérise la rupture bien qu'elle soit incapable de lui assigner des causes. Cela n'est-il pas l'indice que la rupture réclame une autre sorte d'« explication » ? Affirmer que la déchirure temporelle instaure un nouveau régime de vérité signifie en premier lieu qu'elle porte avec elle les conditions d'après lesquelles les savants n'auront la possibilité de reconnaître ce qui existait auparavant que comme faux, voire naïf. Inversement, l'événement devient la source du discours positif qui articule les cohérences connaissables. Mais, en second lieu, cela signifie aussi que la vérité est dorénavant immanente à l'événement, et que toute connaissance est dans la dépendance de l'*a priori* historique qui la sous-tend. Par conséquent, l'explication de l'événement lui-même a elle aussi son lieu dans l'*a priori*.

De là, deux conséquences. D'abord, aucun principe épistémologique n'existe qu'à l'intérieur du temps que l'événement inaugure. Ensuite, dans le nouveau régime seulement pourra se constituer la connaissance de cet événement : si celui-ci dispose les conditions de toute vérité, le discours sur lui doit observer également ces conditions. De telle sorte que son « inexplicabilité » a une contrepartie encore plus vigoureuse : l'entreprise explicative qui le prendra pour objet est rendue possible par lui. S'il y a une leçon épistémologique à en tirer, c'est que la temporalité du savoir archéologique n'est explicable qu'à partir de ce que détermine l'événement fondamental.

Mais il y a une deuxième leçon, encore plus cruciale, à en tirer : elle est de nature ontologique. L'événement détruit un mode d'être du savoir avec ses vieilles entités, et le remplace par un nouveau cadre peuplé d'autres étants. Entre l'âge classique et la modernité « ce ne sont plus les richesses, les êtres vivants, le discours qui s'offrent au savoir, mais *des êtres radicalement différents* ». Cette dimension d'un événement dont les causes, si tant est qu'elles existent, demeurent insaisissables, ne renvoie plus à une causalité naturelle selon le mode de la nécessité, mais à une causalité par liberté. C'est elle qui introduit une discontinuité dans le raisonnement dont on ne trouve pas de parallèle dans le monde empirique. Dans la nature transcendantalement comprise, il est toujours possible de chercher une cause préalable à un phénomène. En revanche, dans l'ordre de la liberté, il est impossible d'aller au-delà de la cause intelligible d'un acte,

quand bien même on peut remonter jusqu'à cette cause. Dans ce nouveau régime, non seulement la connaissance des causes se trouve interrompue, mais encore la volonté qui agit librement est aussi une « condition inconditionnée²⁶ » par les chaînes causales naturelles. Elle est une faculté de commencer d'elle-même une série d'événements. Bien plus, il est impossible de savoir pour quelle raison, d'une telle causalité intelligible et dans une situation déterminée, découlent certains effets empiriques plutôt que d'autres. Dans le régime de la causalité par volonté, il y a donc de la place pour la discontinuité, l'inconditionné et l'explicable, trois caractéristiques de l'événement épistémologique.

Finalement, l'archéologie des sciences humaines ne se trouve pas à l'exact opposé de la causalité kantienne. Car Foucault porte l'une de ces deux causalités à un point extrême où elle finit par fixer les limites de l'autre. Il présente l'événement comme un inconditionné, qui sera la condition de possibilité des phénomènes de savoir. L'inconditionné permet la constitution de sciences qui prendront pour objet les chaînes causales naturelles. L'inconditionné est ce dont surgit l'*a priori* historique. Mais il est aussi ce qui limite le temps dans lequel la causalité naturelle deviendra opératoire, temps dont il dessine le début et la fin.

Cela explique une autre similitude entre Foucault et Kant à l'égard de l'explicabilité de la discontinuité événementielle. Chez ce dernier, il est impossible d'expliquer aussi bien la liberté que les résultats empiriques de la liberté. Dans le cas de la liberté, la reconnaissance des causes d'un acte libre le ramènerait au domaine de la simple nature. Dans le cas de ses effets, il faudrait que la raison, comme cause capable de produire ces résultats, se modifie pour pouvoir devenir l'objet d'une recherche empirique, ce qui n'arrive pas. Un principe semblable se trouve chez Foucault. L'événement radical ne peut être expliqué qu'à partir de ce que lui-même dispose, et on ne saura pas pourquoi l'*épistémè* n'a alors pas été déterminée autrement. À la discontinuité temporelle s'associe une limite dans la connaissance, qui rejette dans le fond d'un non-savoir les causes de l'événement et la possibilité qu'il aurait eu de produire d'autres conséquences. La rupture laisse l'événement hors de la portée de l'archéologie qui le repère : celle-ci peut remonter à l'événement, mais elle est impuissante à poursuivre un éventuel chemin causal au-delà de lui. À cet égard, un peu à l'image de la volonté kantienne, l'événement reste une « condition inconditionnée ».

Là s'arrête la correspondance entre *Les Mots et les choses* et la *Critique de la raison pure*. L'analyse kantienne de la liberté reste toujours dans l'horizon de la raison et de la volonté humaines. C'est l'homme qui, « au point de vue de certaines facultés, [...] est un objet simplement intelligible, puisque son action ne peut pas du tout être

26. Kant, *KrV*, B 582 et B 585 ; tr. p. 405 et 407.

attribuée à la réceptivité de la sensibilité²⁷. » Et la raison est « la condition permanente de tous les actes volontaires par lesquels l'homme se manifeste²⁸. » Or, l'événement archéologique ne dépend aucunement d'une spontanéité de la volonté humaine et n'est pas du ressort d'une décision volontaire des savants. Il a lieu en dépit des découvertes et des changements dans les théories (c'est ce qui le distingue d'une révolution scientifique), et il serait plus approprié de le rapprocher de ce que la *Critique* nomme une « origine [...] considérée comme l'effet d'une cause étrangère [qui] s'appelle création²⁹ ». Au sujet de celle-ci, Kant affirme qu'elle « ne peut être admise comme événement parmi les phénomènes, puisque sa possibilité seule détruirait l'unité de l'expérience³⁰ ». Mais les ruptures dans l'histoire du savoir font justement éclater cette unité. De surcroît, la dimension ontologique de l'événement touche à la libération de nouvelles formes d'existence, que seront les objets de savoirs inédits. Un peu comme dans une création, l'événement génère de l'être.

B – Nietzsche, Heidegger et l'événement dans l'histoire de l'Être

Cela convie à s'éloigner de Kant, pour aller vers le penseur du grand événement historique à la fois destructeur et producteur. C'est Nietzsche, chez qui l'événement exceptionnel, par son mode d'irruption, apparaît comme un acte injuste envers le passé, avec lequel il rompt pour fonder la justice à venir³¹. Il est une fracture, et c'est justement pour fustiger la continuité que Nietzsche le met en valeur. La continuité associée au processus historique ne comprend l'événement que dans le fil d'un mouvement universel du « concept se réalisant lui-même³² ». En revanche, l'événement nietzschéen brise le temps et s'oppose à ce qui serait « une victoire de la logique ou de l'« Idée³³ » ». La coupure du temps est un moment de création de nature – « nous nous grefferons une nouvelle habitude, un nouvel instinct, une nouvelle nature³⁴ » – et d'horizon – « le terme de “force non-historique” désigne pour moi l'art et la faculté d'oublier et de s'enfermer dans un horizon limité³⁵ ». Mais elle ne l'est que dans la mesure où également elle détruit. Or, la production de nouveaux étants que représente

27. Kant, *KrV*, B 574-575 ; tr. p. 402.

28. Kant, *KrV*, B 581 ; tr. p. 405.

29. Kant, *KrV*, B 251 ; tr. p. 192.

30. Kant, *KrV*, B 251 ; tr. p. 192.

31. Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II* (désormais, *Inactuelle II*), tr. Rusch, Paris, Gallimard, 1990, p. 99. *Unzeitgemäße Betrachtungen*, II, 1, dans *Werke* III 1, p. 250-251.

32. *Ibid.*, 8, p. 304 ; tr. p. 147.

33. *Ibid.*, 8, p. 305 ; tr. p. 147.

34. *Ibid.*, 3, p. 266 ; tr. p. 114.

35. *Ibid.*, 10, p. 326 ; tr. p. 166.

le changement d'*épistémè* confère à l'événement le caractère d'irruption destructrice d'un passé et créatrice d'un présent et d'un avenir : il fait apparaître des « êtres radicalement différents » dans un mouvement complémentaire de celui par lequel il « laisse basculer [d'autres êtres] dans l'erreur, la chimère, dans le non-savoir ». La nouvelle vérité ne voit pas le jour sans que la vérité antérieure ne devienne fausse. La possibilité des événements « en soi », que la *Critique* réduisait soit à des exercices de la volonté humaine soit à une création transcendante, Nietzsche la revendique comme irruption de l'être qui brise le temps et rend possible ce qui vient à sa suite.

De là à l'histoire de l'Être, il n'y a qu'un pas à franchir, qui marque la fin du passage historique de la critique à l'ontologie. Dans son cours sur Nietzsche, Heidegger considère le moment où l'*essentia* et l'*existentia* deviennent théoriquement différenciées comme la date de naissance de la métaphysique et le début de l'occultation de l'Être. À ce propos écrit-il : « *La distinction en quiddité et quoddité ne contient pas seulement un instrument doctrinal de la pensée métaphysique. Elle marque un événement dans l'histoire de l'Être*³⁶. » Un passage des *Mots et les choses* est étrangement proche de ces lignes : « le fait nu que, pour la première fois depuis qu'il existe des êtres humains et qui vivent en société, l'homme, isolé ou en groupe, soit devenu objet de science – cela ne peut pas être traité comme un phénomène d'opinion : c'est un événement dans l'ordre du savoir » (*MC*, 356). Et on pourrait même dire : dans l'*être* du savoir. La transformation de l'homme en objet de sciences humaines est un phénomène insaisissable par une étude classique des sciences. Il ne peut davantage être embrassé, selon Foucault, par une recherche de causes économiques ou sociales. Son intelligence n'est possible que par une investigation ontologique, ou sur l'être du savoir, comme sur la naissance et la mort des empiricités. Deleuze a raison de considérer que Foucault fait une « ontologie » du savoir, comme il en fera une du pouvoir et du sujet de soi. S'il entoure de guillemets le mot « ontologie », c'est certes pour souligner que Foucault ne tiendra pas un discours sur l'Être en tant qu'Être, mais aussi pour garder la référence à Heidegger et à la lignée qui, de Kant, mène jusqu'à ce dernier, et dont Nietzsche demeure pour Foucault la figure principale³⁷. Avec Nietzsche, Heidegger et Foucault, la philosophie est au cœur de l'ontologie événementielle. Viennent alors au premier plan aussi bien le rapport de l'être du savoir aux empiricités que son rapport à sa propre histoire, comprise comme une succession de ruptures. En elle, des modes d'existence (des *a priori*, des étants, des savoirs et des déterminations) surgissent de l'inconditionné (de l'être ou de l'indéterminé).

36. Heidegger, *Nietzsche II*, tr. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, p. 323-324. *Nietzsche II*, VIII, Pfullingen, Günther Neske, 1989 (1961), p. 402.

37. Deleuze, *Foucault*, *op. cit.*, p. 121.

38. Nietzsche, *Inactuelle II*, 6, p. 285 ; tr. p. 130.

Encore pourrait-on prétendre que les influences de Kant et de Nietzsche vivent ensemble. Foucault n'insiste-t-il pas en effet sur l'*a priori*, condition de possibilité de la connaissance ? Ce serait se méprendre sur la nature de cet *a priori*, qui n'est pas transcendantal, mais historique, puisque c'est seulement à l'intérieur d'une époque (ou tant qu'une certaine disposition subsiste) qu'il rend possible toute connaissance qui se présente comme universelle et nécessaire autant que toute continuité de l'expérience. De là ce qui peut passer pour un paradoxe : l'universalité et la nécessité sont possibles selon un *a priori* qui, dans sa vérité, est singulier et contingent. Force est de constater qu'un relativisme finit par l'emporter, le fond étant la dimension sur laquelle s'inscrivent de multiples vérités solitaires, incommensurables et irréductibles entre elles. Les traces du kantisme sous la forme de l'*a priori* sont le déguisement du coup de grâce qu'il reçoit.

À son tour, la critique du progrès s'appuie sur cette discontinuité ontologique. Nietzsche refuse le processus historique et blâme ceux qui mesurent « des opinions et des actes passés aux opinions courantes du moment présent, où ils trouvent le canon de toute vérité³⁸ ». Foucault suit la même pente et substitue au concept de progrès l'altération du mode d'être des choses : « Nous avons beau avoir l'impression d'un mouvement presque ininterrompu de la *ratio* européenne depuis la Renaissance jusqu'à nos jours [...], écrit-il – toute cette quasi continuité au niveau des idées et des thèmes n'est sans doute qu'un effet de surface ; au niveau archéologique, on voit que le système des positivités a changé d'une façon massive au tournant du XVIII^e et du XIX^e siècle. Non pas que la raison ait fait des progrès ; mais c'est que le mode d'être des choses et de l'ordre qui en les répartissant les offre au savoir a été profondément altéré » (MC, 13-14). La radicalité des mutations de l'ordre du savoir s'oppose à un progrès qui la masque. L'idée d'une perfection croissante résulte d'une comparaison entre les connaissances d'après leurs formes objectives qui en ignore les conditions de possibilité. Du point de vue de leur valeur rationnelle, on pourrait croire que les sciences seraient aujourd'hui plus objectives, plus opératoires ou plus vraies qu'auparavant. Pour l'archéologue, cette comparaison est dénuée de sens, car la rupture entre les époques est à tel point profonde que les connaissances deviennent incomparables.

De nouveau l'archéologie du savoir et l'histoire de l'Être se touchent. À partir d'une comparaison entre les acceptions de la science à différentes époques, Heidegger fustige la notion de progrès. L'illégitimité de « dire que la doctrine galiléenne de la chute libre des corps est vraie, et que celle d'Aristote, qui enseigne que les corps légers lévitent vers le haut, est fausse » se fonde, déclare-t-il, sur le fait que « l'acceptation

39. Heidegger, « L'époque des "conceptions du monde" » (tr. Brokmeier), in Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962 ; maintenant « Tel », p. 99-146 : p. 101 ; « Die Zeit des Weltbildes », Holzwege, GA 5, p. 70-71.

40. *Ibid.*, p. 71 ; tr. p. 102.

grecque de la nature du corps et du lieu, et de la relation des deux, repose sur une autre explication de l'étant et conditionne par conséquent une autre façon de voir et de questionner les phénomènes naturels³⁹. » Dès lors, le recours à la notion de progrès devient presque un préjugé : « Si donc nous voulons comprendre l'essence de la science moderne, il nous faut avant tout nous libérer de l'habitude que nous avons de ne distinguer la science moderne de l'ancienne que par une différence de degré d'après le point de vue du progrès⁴⁰. » Chez Foucault, comme chez Heidegger et Nietzsche, la discontinuité empêche toute attribution de valeur au déroulement de l'histoire.

C – Une archéologie qui ne peut sauter par-dessus son temps

Nous revenons à l'idée de la solitude radicale. Si c'est bien sous ce mode que la vérité existe dans le temps, alors elle doit rester séparée du passé autant que de l'avenir. Elle définit une époque qui ne peut communiquer ni avec celles qui l'ont précédée ni avec celles qui lui succéderont. La séparation d'une vérité implique que les empiricités et les positivités enfoncent leurs racines dans une vérité épistémologique qui, bien que provisoire, est déjà sans commune mesure avec celles du passé. Sa solitude nous condamne à un nouveau « nul ne peut sauter par-dessus son temps » que, du même coup, elle porte à son paroxysme⁴¹. Rappelons que cette formule interdisait avant tout un déplacement vers l'avenir : « Il est aussi sot, affirmait Hegel, de rêver qu'une quelconque philosophie surpasse le monde présent, son monde, que de rêver qu'un individu saute au-delà de son temps, qu'il saute par-dessus Rhodes⁴². » Ces lignes imposent une limite à la pensée qui, sans l'empêcher de réfléchir à l'avenir, la condamne en ce cas à ne faire que des extrapolations d'un monde connu dans un monde inconnu. Foucault radicalise ce principe en interdisant un dépassement de l'époque vers le passé. Il est désormais impossible de se transporter dans le temps aussi bien vers l'avant que vers l'arrière. Le présent ne peut plus se lire dans la continuité du passé, tel est le sens rigoureux de la discontinuité temporelle.

41. Avec raison, Pierre Bourdieu voit chez Foucault une présence de Hegel. Bourdieu, *Les Règles de l'art*, Paris, Seuil, 1998 (1992), p. 327. Dans le même sens, voir Gérard Lebrun, « Note sur la phénoménologie dans *Les Mots et les Choses* », in AAVV, *Michel Foucault philosophe*, p. 34, 42 sv. ; et Jean-Claude Monod, « Structure, spatialisation et archéologie », in Benoist et Merlini (dir.), *Historicité et spatialité*, Paris, Vrin, 2001, p. 64.

42. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, tr. Kervégan, Paris, PUF, 1998, p. 86. Voir Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie. Introduction : Système et histoire de la philosophie*, tr. Gibelin, Paris, Gallimard, 1954, p. 135.

Cela rend encore plus paradoxal le statut de l'archéologie. En tant que discours de savoir, elle demeure ancrée dans son époque. De quel droit prétend-elle donc comprendre ce qu'ont été les autres régimes de savoir, alors que ceux-ci étaient à leur tour fondés sur d'autres vérités également radicales et solitaires que celle qui la sous-tend ? Foucault se rend compte du problème et souligne la difficulté intrinsèque de la tâche : « Et comment, après tout (sinon par une technique laborieuse et lente), retrouver le complexe rapport des représentations, des identités, des ordres, des mots, des êtres naturels, des désirs et des intérêts, à partir du moment où ce grand réseau [de la pensée classique] s'est défait [...] ? » (MC, 314-315) La difficulté ne demeure pas tant dans ce que l'archéologie doit accéder à quelque chose qui n'existe plus et dont il ne lui reste que des traces, car ses peines ne seraient alors pas différentes de celles de la recherche historique traditionnelle. Elle tient plutôt à ce que l'archéologie *sait* que l'événement qui la rend possible n'est pas compatible avec la vérité de ceux qui ont permis les constructions de savoir qu'elle prend pour objet. Elle sait que l'ordre qui lui sert d'assise est aussi celui qui, du même coup, fixe pour elle des limites qu'elle ne pourra franchir. L'archéologie se découvre captive du présent événementiel lorsqu'elle veut regarder vers ce qui était auparavant.

On devine néanmoins que cela ne peut être entièrement ainsi. Sinon, comment l'archéologie élaborerait-elle *de facto* un discours sur l'âge classique et même sur la Renaissance ? Bien plus, comment la modernité concevrait-elle toute autre *épistémè* à son image, comme une époque enclavée entre deux ruptures radicales ? Car c'est bien la modernité qui établit l'existence d'une bipartition sous-tendant non seulement ses propres savoirs, mais encore ceux de la Renaissance et de l'âge classique. Nous sommes là dans une tension extrême, car d'une part le schème fondamental et son mode de transformation par des ruptures prétendent être valables bien au-delà du moment moderne qui en repère l'existence. Mais, d'autre part, l'archéologie ne dépasse pas *de jure* les limites de son époque et, en tant que discours enraciné dans son temps, ses limites sont à la proportion exacte de sa possibilité : elle naît et elle meurt dans le seul pays où elle peut vivre, dans la vérité solitaire de l'événement moderne.

Il n'y a d'ailleurs à cela rien d'extraordinaire, eu égard à ce que l'archéologie est une détermination du savoir parmi d'autres. Prendre Foucault au sérieux implique de reconnaître que les vérités de la modernité, parmi lesquelles les discours qu'elle tient sur elle-même et sur d'autres époques, basculeront à nouveau dans l'erreur lorsqu'un nouvel événement se produira. L'histoire n'est, sous ce rapport, qu'une succession d'événements du même type, qui à chaque fois instaurent la différence radicale d'une vérité, égale dans sa solitude à celles qui l'ont précédée. De cela, que doit-on conclure ? Que si finalement les autres époques sont accessibles au discours archéologique moderne, cela ne signifie pas qu'elles sont en partie commensurables avec lui, mais plutôt que la modernité est le moment où voit le jour une compréhension du savoir d'après

laquelle celui-ci est constitué par un rapport fondamental existant dans un temps discontinu susceptible d'être divisé en époques. Prendre rigoureusement la solitude de la vérité implique d'assumer un relativisme épocal, quand bien même une époque serait tentée de projeter sur les autres les principes de sa propre intelligence. Dans le même ordre de raisonnement, que le grand réseau de la pensée classique se soit un jour défait *n'est qu'*une idée archéologique moderne, ancrée dans une vérité à laquelle les autres ne peuvent pas être ramenées. Mais on voit bien que, pas plus que « ce n'est [...] en enfermant son voisin qu'on se convainc de son propre bon sens⁴³ », ce n'est en soumettant la vérité d'autrui à la sienne propre que l'on rend celle-ci moins relative.

§ 14 – L'estompage de la discontinuité dans le pouvoir

Les dispositions épistémologiques se succèdent sans qu'il y ait entre elles de la superposition. En même temps, à l'image de continuité que renvoie le plan superficiel s'opposent les changements en profondeur. L'événement instaure une disposition qui ne reçoit aucune influence de la surface. Voilà, en résumé, la réponse à la question de savoir quelle forme prennent les métamorphoses des dispositions épistémologiques. Voyons maintenant comment ces mêmes transformations sont pensées dans le cadre politique.

Surveiller et punir et *La Volonté de savoir* pensent d'emblée l'histoire à l'horizon des époques et des changements massifs. Pour preuve, le premier commence par opposer le récit d'un supplice en 1757 à l'extrait du règlement d'une maison de jeunes détenus à Paris de 1838. La conclusion qu'en tire Foucault est tranchante : « Voilà donc un supplice et un emploi du temps. Ils ne sanctionnent pas les mêmes crimes, ils ne punissent pas le même genre de délinquants. Mais ils définissent bien, chacun, un certain style pénal. Moins d'un siècle les sépare. C'est l'époque où fut redistribuée, en Europe, aux États-Unis, toute l'économie du châtiment » (*SP*, 13). Dès lors, un tournant est signalé qui a lieu entre la fin du XVIII^e siècle et le début du XIX^e. La transition de l'âge classique à la modernité, seuil auquel s'arrêtait *l'Histoire de la folie* et qui occupait une place centrale des *Mots et les choses*, revient comme un moment crucial dans l'évolution des régimes punitifs occidentaux.

La même transition est à l'œuvre dans *La Volonté de savoir*. Ce livre explique qu'il y a eu « deux moments particulièrement féconds dans [l']histoire proliférante [des technologies du sexe] : vers le milieu du XVI^e siècle, le développement des procédures de direction et d'examen de conscience ; au début du XIX^e siècle, l'apparition des technologies médicales du sexe » (*VS*, 158). Ces périodes coïncident exactement avec

43. Foucault citant Dostoïevski, « Préface » de *HF* (1961), *DE I*, n° 4, p. 159.

ce qui avait été auparavant appelé les transitions entre la Renaissance et l'âge classique, et entre celui-ci et la modernité. Sous cet aspect, l'approche discontinuiste des modes d'être du pouvoir, ponctués par des tournants généraux, est tout à fait cohérente avec les travaux précédents.

Toutefois, quelque chose a changé. Les métamorphoses deviennent moins brusques dans l'histoire de la prison qu'elles ne l'étaient dans l'archéologie des sciences humaines, ce qui empêche de lire ces deux ouvrages comme simplement répétant le schème directeur qui a servi à penser le savoir. Les ruptures se sont adoucies, comme *Surveiller et punir* le montre sans ambiguïté : « S'efface donc, au début du XIX^e siècle, le grand spectacle de la punition physique [...]. Cette disparition des supplices, on peut la considérer à peu près comme acquise vers les années 1830-1848. » Mais il reprend aussitôt : « Bien sûr, cette affirmation globale demande des correctifs. D'abord les transformations ne sont faites ni d'un bloc ni selon un processus unique. [...] À cela s'ajoute que si l'essentiel de la transformation est acquis vers 1840 [...], le processus est loin d'être achevé » (SP, 19-20). En toute rigueur, il ne le sera pas : « Demeure donc un fond "supplicié" dans les mécanismes modernes de la justice criminelle – un fond qui n'est pas tout à fait maîtrisé, mais qui est enveloppé, de plus en plus largement, par une pénalité de l'incorporel » (SP, 21). Ainsi, les périodes de transformation plus accentuée deviennent intrinsèquement plurilinéaires, au lieu de refléter un tournant brusque. Comme l'ajoute *La Volonté de savoir*, les métamorphoses ne sont plus unitaires ni homogènes (VS, 162). La fin des supplices offre un exemple éclatant de ce souci de nuancer les ruptures. Ici, non seulement chaque pays européen garde ses particularités, rythmes et échelonnements au gré des contestations politiques, des révolutions et des contre-révolutions. Mais encore, à l'intérieur même d'un pays, des flux et des reflux rendent « bien irrégulière l'évolution qui s'est déroulée au tournant du XVIII^e et du XIX^e siècle » (SP, 20). Aux déchirements dans la continuité épistémologique, il faut substituer la lenteur et l'équivoque des transformations politiques (VS, 55 et 160).

De surcroît, la nouvelle conception des métamorphoses distingue le *déterminant* du *tout* du processus. Dans le domaine pénal, l'essentiel des changements peut être acquis à un certain moment, en l'occurrence « vers 1840 ». Reste que le processus se déroule encore. Un nouveau terme est alors introduit qui, de même que celui d'*événement* dans *Les Mots et les choses*, joue désormais un rôle important, sans toutefois devenir un concept : à la place des ruptures, on trouve une transformation *par enveloppement*⁴⁴. Dans cette opération, ce qui est nouveau enveloppe ce qui reste d'ancien. Dès qu'un reste de l'ancien système demeure opératoire à l'intérieur du nouveau ré-

44. Foucault n'emploie pas ce mot dans le même sens que Deleuze. Voir Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 324-327 et 356-360.

gime, il n'y a plus de rupture radicale, mais plutôt de la conservation du reste dans le domaine transformé. Voilà qui tranche avec la pensée du savoir, d'après laquelle la transformation épistémique impliquait que les anciennes formes soient purement et simplement mises hors-jeu (voir le cas de la magie naturelle dans *MC*, 377). En outre, Foucault insistera sur l'impossibilité d'un « renversement des micropouvoirs [suivant] la loi du tout ou rien ; il n'est pas acquis *une fois pour toutes* par un nouveau contrôle des appareils ni par un nouveau fonctionnement ou une destruction des institutions » (*SP*, 32 ; nous soulignons). Force est de reconnaître que les métamorphoses par enveloppement sont à bien des égards distinctes de celles qui accompagnaient l'événement radical, justement celui du tout ou rien, du réaménagement de fond en comble de la disposition épistémologique.

Là où il y avait de la rupture apparaissent désormais la lenteur et l'équivoque. Du même coup, l'événement cède sa place à l'enveloppement. Deux autres remplacements conceptuels méritent d'être évoqués. Le premier est celui de la *séparation* par la *superposition*. En effet, il n'existe pas entre les dispositifs politiques qui se succèdent la même démarcation qu'entre les dispositions. Autant celle-ci entraînait la question de savoir comment une *épistémè* plus ancienne était commensurable avec une ultérieure, autant les dispositifs de pouvoir-savoir se chevauchent explicitement.

D'après *La Volonté de savoir*, le dispositif de sexualité, orienté vers le contrôle politique des corps individuels et des groupes à chaque fois plus nombreux, ne peut se passer d'un dispositif d'alliance qui assure la reproduction des parentés et la « transmission des noms et des biens » (*VS*, 140). Le premier, plus récent, ne réussit jamais à éliminer le dispositif précédent, quand bien même il gagne, depuis le XVIII^e siècle, une importance grandissante : « Dire que le dispositif de sexualité s'est substitué au dispositif d'alliance ne serait pas exact. On peut imaginer qu'un jour peut-être il l'aura remplacé. Mais de fait, aujourd'hui, s'il tend à le recouvrir, il ne l'a pas effacé ni rendu inutile » (*VS*, 141-142). Le fait qu'un reste du dispositif d'alliance demeure opératoire à côté de celui de sexualité empêche de penser selon le principe des ruptures et oblige à réfléchir selon le principe de la superposition de deux régimes nés à des moments différents.

La situation est à certains égards la même pour le supplice, qui subsiste au sein de l'économie carcérale. La prison, si elle veut être efficace, ne peut se passer d'un reste suppliciant. Tout comme le dispositif d'alliance est antérieur à celui qui vient se superposer à lui, jusqu'à assumer le rôle prépondérant dans l'économie familiale, de même le supplice précède l'emprisonnement qui vient le recouvrir ou l'envelopper dans le régime des peines. Cette contemporanéité de deux agencements qui au départ appartiennent à des époques différentes mêle les modes d'être successifs du pouvoir et s'oppose aux ruptures qui pourraient les séparer. La temporalité du savoir sous le

mode de la séparation et celle du pouvoir sous le régime de la superposition sont plus éloignées l'une de l'autre que ne le faisait croire le vocabulaire des époques qu'elles partagent.

Enfin, une dernière substitution terminologique exprime le contraste frappant entre la vérité *solitaire* de l'événement et la *multiplicité* des processus qui se recourent et se répètent, et dont la vérité ne saurait être trouvée dans une instance unique. De fait, ce remplacement est indéniable dans *Surveiller et punir* et *La Volonté de savoir*, tous deux traversés de bout en bout par l'idée des divers personnages, instances et processus qui, par leurs rapports de force intriqués, induisent des transformations dans les régimes punitifs et sexuels. Un exemple auquel Foucault semble beaucoup tenir est celui de l'apparition d'une « nouvelle anatomie politique » à l'âge classique. Plutôt que d'une « soudaine découverte », il s'agit d'une « multiplicité de processus souvent mineurs, d'origine différente, de localisation éparse, qui se recourent, se répètent, ou s'imitent, prennent appui les uns sur les autres, se distinguent selon leur domaine d'application, entrent en convergence et dessinent peu à peu l'épure d'une méthode générale » (SP, 140 ; VS, 183).

La démultiplication causale développée ici rend beaucoup plus complexe la pensée des métamorphoses. Car, contrairement à ce qui arrivait dans le savoir, où toute causalité était reléguée en arrière-plan par rapport aux conditions de possibilité, il y a dans le processus productif du pouvoir un travail capital des causes et des effets. La multiplicité des premières, qui deviennent à leur tour des instruments du changement et, par là même, des instruments aussi de la constitution d'une nouvelle manière d'intégrer le corps dans les techniques de pouvoir, défait toute instance fondamentale de donation de la vérité. À quoi s'ajoute que la multiplicité est irréductible à une source unique d'institution des rapports de pouvoir. Ainsi, lorsqu'il s'agit de chercher le cadre historique à l'intérieur duquel est née la société disciplinaire, Foucault n'établit pas de hiérarchie rigide entre les processus « économiques, juridico-politiques [et] scientifiques », mais il les place au même niveau (SP, 219). On voit alors combien la multiplicité s'oppose à l'ancienne solitude de la vérité épistémologique : autant l'événement était sans cause assignable, autant les transformations dans le pouvoir concernent des ensembles de causes et d'effets entrelacés.

Ainsi se trouvent reconstituées les formes abstraites des métamorphoses du pouvoir. Elles se distinguent en toute netteté des schèmes mis en œuvre auparavant. Bien que les époques continuent d'être les divisions principales d'une histoire de la prison et de la sexualité, la discontinuité entre elles s'affaiblit et laisse venir au regard d'autres figures : la lenteur, l'équivocité, l'enveloppement, la superposition, la multiplicité. Cela étant, il est légitime de se demander comment Foucault peut encore penser en termes d'époques, tant il estompe la discontinuité. On ne trouvera pas la ré-

ponse à cette question dans les notions analysées. Pour y parvenir, il est indispensable de mettre en valeur une dernière catégorie : la *généralisation*.

Les transitions entre la Renaissance et l'âge classique, et entre celui-ci et la modernité, ne sont des périodes fécondes que dans la mesure où y voient le jour certaines techniques politiques capables de se reproduire et de se développer abondamment. Une époque se définit justement comme la période au fil de laquelle un noyau de techniques déterminées se perfectionne et se répand, pour atteindre de plus en plus d'espaces différents. Gardant cette idée à l'esprit, reprenons le passage cité sur l'anatomie politique classique. Après le moment d'« invention » de cette anatomie, de sa constitution comme multitude de processus localisés, suit un deuxième moment, celui de sa prolifération. Les « processus souvent mineurs » dont l'anatomie se compose se trouvent « à l'œuvre dans les collèges, très tôt ; plus tard dans les écoles élémentaires ; ils ont investi lentement l'espace hospitalier ; et en quelques dizaines d'années, ils ont restructuré l'organisation militaire. Ils ont circulé parfois très vite d'un point à l'autre [...], parfois lentement et de façon plus discrète (militarisation insidieuse des grands ateliers). [...] Techniques minutieuses toujours, souvent infimes, mais qui [...] *n'ont pas cessé, depuis le XVII^e siècle, de gagner des domaines de plus en plus larges, comme si elles tendaient à couvrir le corps social tout entier* » (SP, 140-141 ; nous soulignons).

On reconnaît le point central autour duquel tournent toutes les investigations de Foucault sur le pouvoir-savoir : on a beau dire que le progrès de la connaissance et l'humanisation de l'organisation sociale procurent une liberté croissante, le déploiement des disciplines montre une vie traversée par la surveillance d'une domination imposée de l'extérieur. Un autre exemple le prouve : « Ce qui généralise alors le pouvoir de punir, ce n'est pas la conscience universelle de la loi dans chacun des sujets de droit, c'est l'étendue régulière, c'est la trame infiniment serrée des procédés panoptiques » (SP, 225).

Cette idée a été à l'origine de certaines lectures auxquelles Foucault s'est explicitement opposé plus tard. Dans un article de 1980, il écrit : « Quand je parle de société "disciplinaire", il ne faut pas entendre "société disciplinée". Quand je parle de la diffusion des méthodes de discipline, ce n'est pas affirmer que "les Français sont obéissants" ! Dans l'analyse des procédés mis en place pour normaliser, il n'y a pas "la thèse d'une normalisation massive"⁴⁵. » Ce texte suscite un double commentaire.

Certes, il n'est pas légitime de faire dire aux textes de Foucault que la société disciplinaire est simplement une société disciplinée et rigidement mise en ordre. Il n'y a pas lieu de comprendre que le panoptique en tant que « rêve [d']un réseau de

45. « La poussière et le nuage » (1980), DE IV, n° 277, p. 15-16.

dispositifs qui seraient partout et toujours en éveil, parcourant la société sans lacune ni interruption » (SP, 210), se serait transformé en principe d'un monde carcéral qui serait le nôtre. Ce saut du rêve à la réalité, ou des projets à leur aboutissement, est évidemment interdit.

Il n'en demeure pas moins que l'éclaircissement fait ne désavoue pas l'extension progressive des disciplines aux espaces sociaux les plus divers, peut-être même à la majeure partie de ces espaces. Il n'entame en rien l'importance de la figure de la généralisation, notamment dans le cas de l'expansion des disciplines. Foucault insiste à plusieurs reprises sur les effets réels de cette progression, ce que prouve sans équivoque encore l'exemple suivant : « la psychologie scolaire est chargée de corriger les rigueurs de l'école, comme l'entretien médical ou psychiatrique est chargé de rectifier les effets de la discipline de travail. Mais il ne faut pas s'y tromper ; ces techniques ne font que renvoyer les individus d'une instance disciplinaire à une autre, et elles reproduisent, sous une forme concentrée ou formalisée, le schéma de pouvoir-savoir propre à toute discipline » (SP, 228). Plus généralement, « l'extension progressive des disciplines au long des XVII^e et XVIII^e siècles, leur multiplication à travers tout le corps social, [permet de parler de] la formation de ce qu'on pourrait appeler en gros la société disciplinaire. Toute une généralisation disciplinaire, dont la physique benthamienne du pouvoir représente le constat, s'est opérée au cours de l'âge classique » (SP, 211).

On le voit, le rôle de la généralisation – qu'on retrouve aussi dans *Les Anormaux*, là où elle tend à mettre en place un « continuum protecteur à travers tout le corps social » (An, 31 ; voir p. 128-129) – est indéniable. Si bien que l'apparition de nouvelles techniques politiques peut bien être pensée sous le régime de la discontinuité temporelle, cela ne change rien au fait qu'il existe des périodes caractérisées par leur prolifération. Bref, si dans le savoir les époques étaient les laps de temps durant lesquels une disposition *délivrait* un mode d'être aux sciences, dans le pouvoir elles sont les périodes pendant lesquelles *se propagent* des ensembles de techniques particuliers.

Arrêtons-nous maintenant à un dernier trait de la temporalité des deux domaines. L'explication de l'événement épistémologique est intérieure à la disposition à partir de laquelle cette explication est donnée. Partant, elle repousse toute causalité transcendante. Pour la même raison, il n'y a pas de justification pour la fin d'un mode d'être du savoir, qui se produit sans raison assignable. De toute manière, cette fin ayant eu lieu, la pensée ne peut plus s'exercer à partir de l'intérieur de l'ancienne *épistémè*. Assise sur une nouvelle base, elle doit désormais accomplir d'une autre manière la tâche d'assigner des raisons à l'effondrement de la vieille disposition comme à la naissance d'une *épistémè* inédite. Néanmoins, on constate qu'elle y renonce tout simplement : l'archéologie se refuse (ou alors elle est impuissante) à

expliquer la fin et le début d'un mode d'être du savoir, la discontinuité demeurant « énigmatique dans son principe ».

En cela aussi, la conception des métamorphoses du pouvoir est profondément différente. Cherchant à comprendre les transformations politiques, Foucault trouve d'abord la démultiplication causale. Mais, à côté d'elle, un autre facteur vient au jour qui est le décalage entre les problèmes auxquels le pouvoir est obligé de faire face et les moyens dont il dispose pour les résoudre. Ce décalage réapparaît à des moments cruciaux, quand *Surveiller et punir* veut expliquer la naissance du régime disciplinaire ou quand *La Volonté de savoir* souhaite rendre compte de la perte d'importance du dispositif d'alliance.

Dans le premier cas, « la discipline a à résoudre un certain nombre de problèmes, pour lesquels l'ancienne économie du pouvoir n'était pas assez armée » (SP, 221). Quels sont-ils ? « D'un côté la grosse poussée démographique du XVIII^e siècle » (SP, 220) et les difficultés accrues pour gérer les populations. De l'autre côté, « la croissance de l'appareil de production, de plus en plus étendu et complexe, de plus en plus coûteux aussi et dont il s'agit de faire croître la rentabilité » (SP, 220). Les métamorphoses du pouvoir de punir se dévoilent comme une réponse à quelque chose d'extérieur aux stricts rapports et institutions de pouvoir. Le pouvoir « naît toujours d'autre chose que de lui-même⁴⁶ ».

Dans le second exemple, la perte d'importance du dispositif d'alliance est expliquée par le fait que « les processus économiques et [...] les structures politiques ne pouvaient plus trouver en lui un instrument adéquat ou un support suffisant » (VS, 140). C'est pourquoi « les sociétés occidentales modernes ont inventé et mis en place, surtout à partir du XVIII^e siècle, un nouveau dispositif » (VS, 140), cette fois « de sexualité ». L'aménagement des rapports de pouvoir se transforme par les réponses qui tentent d'ajuster les moyens aux problèmes. Dans cette transformation, les agents du processus se trouvent du même coup modifiés, le mouvement d'ensemble dessinant le seuil d'une époque nouvelle. Si bien que les moments particulièrement inventifs sont ceux dans lesquels certaines instances de pouvoir ne résistent plus aux tensions extrêmes qui s'établissent entre les nouveaux problèmes et les moyens dont elles disposent pour y parer. Il devient alors urgent d'instaurer d'autres mécanismes, qui auront pour résultat le désamorçage de la menace de rupture.

On ne peut manquer de penser ici à Marx et à ce qu'il appelle les tensions entre les forces productives et les rapports de production. Dans la Préface de la *Critique de*

46. « Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques » (1978), *DE III*, n° 238, p. 630-631.

l'économie politique, elles sont indiquées comme la véritable cause des changements historiques majeurs. On y lit : « À un certain stade de leur développement, les forces productives matérielles de la société entrent en contradiction avec les rapports de production existants, ou, ce qui n'en est que l'expression juridique, avec les rapports de propriété au sein desquels elles s'étaient mues jusqu'alors. De formes de développement des forces productives qu'ils étaient, ces rapports en deviennent des entraves⁴⁷. »

La similitude avec Foucault ne concerne pas les termes employés. Elle touche plutôt au schème qui permet de penser, les unes à côté des autres, les nouvelles difficultés et les stratégies devenues inadéquates pour y faire face. Tout comme Marx pense l'inadéquation en termes de contradiction, cause des mutations importantes dans l'histoire de la société, de même Foucault conçoit l'impuissance des vieux dispositifs à résoudre des problèmes économiques, sociaux et politiques inédits comme la cause de la mise en place de technologies originales et, simultanément, le moment de naissance d'une époque de pouvoir-savoir. En somme, si les dispositifs ne s'instituent pas d'eux-mêmes, ils s'entretiennent toutefois par la suite à partir d'eux-mêmes, tant que leur fonctionnement permettra de résoudre les problèmes auxquels ils sont venus apporter la solution.

Comme on peut le constater, le net adoucissement des ruptures temporelles dans le pouvoir s'accompagne d'une complexification des schèmes sous lesquels sont pensées les transformations. Reste alors à répondre à une dernière question : dans quelle mesure l'étude des pratiques de soi depuis la Grèce classique jusqu'à la modernité introduit-elle des concepts, tout au moins des termes inédits pour rendre compte des passages entre les époques ? Le dernier Foucault raisonne-t-il toujours dans l'horizon de la discontinuité ? C'est à ces interrogations qu'il faut répondre maintenant.

§ 15 – L'éthique et l'abandon définitif des ruptures

Dans l'étude des rapports à soi, le vocabulaire des époques demeure évident. Il suffit de se rappeler l'opposition entre la continuité des codes et la discontinuité des éthiques pour constater qu'il y a bien des différences essentielles séparant les moments de cette histoire. Cependant, l'élargissement du cadre temporel de la recherche ne laisse pas inchangée la considération des métamorphoses. Se plaçant désormais « sur l'échelle historique bien plus longue » (*UP*, 23), Foucault décèle « une certaine

47. Marx, *Critique de l'économie politique*, et dans le même volume, *Contribution à la critique de l'économie politique*, Paris, Éditions sociales, 1972, p. 4.

constance » (*UP*, 32) non seulement des codes moraux, mais aussi des thèmes et des inquiétudes éthiques. Les discontinuités deviennent encore moins radicales que dans l'approche du pouvoir-savoir, sans que l'on comprenne tout de suite si cela tient au passage du temps moyen au temps long, ou bien au changement d'objet des recherches.

Nombre de passages attestent de cette fin des fractures rigoureuses. En voici un, extrait du *Souci de soi* : « Ruptures, changements radicaux, apparition d'une nouvelle forme d'expérience des plaisirs [entre la Grèce classique et le 1^{er} siècle après J.-C.] ? Certainement pas » (*SS*, 51). Ici, les inflexions repérables sont encore moins brusques que dans la généalogie du pouvoir. Plus loin dans le même ouvrage, on lit : « Rupture avec l'éthique traditionnelle de la maîtrise de soi ? Certainement pas, mais déplacement, infléchissement et différence d'accentuation » (*SS*, 93). Dans ses cours, Foucault est encore plus péremptoire : « Or je crois qu'on peut dire, là encore, en survol schématique, qu'il apparaît que ces trois conditions ont sauté lorsqu'on se situe à l'époque dont je parle, c'est-à-dire au 1^{er}-11^e siècle de notre ère. Quand je dis qu'elles ont sauté, je ne veux pas du tout dire, et là je voudrais le souligner une fois pour toutes, qu'elles ont sauté à ce moment-là, et que quelque chose s'est passé de brutal et de soudain en cette période d'installation de l'Empire qui a fait que le souci de soi a pris, tout soudain et d'un coup, de nouvelles formes. En réalité, c'est au terme d'une très longue évolution [...] que ces différentes conditions [...] ont finalement disparu » (*HS*, 80 ; voir aussi p. 27, 29, 122 et 302).

Les mots ne laissent pas de doute : il n'y a plus d'ouvertures abruptes entre les époques différentes ; les dissimilitudes ne deviennent perceptibles que pour un regard ample, jeté à partir d'un point de vue éloigné. Toute une conception de la temporalité se trouve en jeu : l'éthique prend définitivement congé des ruptures et, ce faisant, marque le terme d'un mouvement qui venait déjà des études sur le pouvoir-savoir, dans lesquelles le schème des discontinuités radicales n'avait d'importance que rhétorique. Le temps de l'éthique se trouve bien loin du temps épistémologique des *Mots et les choses*.

Cela ne signifie pas que la continuité regagne la place que lui font les historiens traditionnels. Mais les grandes métamorphoses ne sont désormais repérables que sur les longues durées. Entre les Grecs et les Romains d'un côté, entre les Romains et les Européens modernes de l'autre côté, « il y a [...] une hétérogénéité fondamentale qui doit nous prévenir contre toute projection rétrospective. [On] devrait essayer de retrouver la très longue, la très lente transformation d'un dispositif de subjectivité, défini par la spiritualité du savoir et la pratique de la vérité par le sujet, en cet autre dispositif de subjectivité qui est le nôtre et qui est commandé, je crois, par la question

de la connaissance du sujet par lui-même, et de l'obéissance du sujet à la loi » (*HS*, 304-305).

En toute rigueur, on n'a pas besoin de considérer de si grands écarts temporels pour constater les différences dans les modes d'instaurer le rapport à soi. Par exemple, réitère Foucault, on ne doit pas croire « que la morale sexuelle du christianisme et celle du paganisme forment continuité » (*UP*, 31, voir *SS*, 51), puisque sous la constance de leurs codes respectifs, les constructions éthiques ont changé. Seulement, les disparités entre ces deux modèles éthiques ne sont saisissables que lorsqu'on prend en compte des intervalles tout de même longs d'au moins cinq siècles.

Dans ces conditions, la question du changement temporel de l'éthique trouve un nouvel espace de réponse. Il est déterminé à la fois par l'absence de fractures radicales et le passage au temps long. Mais de quelle manière au juste les transformations ont-elles lieu ? *L'Usage des plaisirs* n'apporte guère d'informations à ce propos : il fait l'économie des causes des changements et s'engage plutôt à restituer la problématisation classique des plaisirs autant que les formes du rapport à soi qui en découlent. C'est que Foucault y travaille à l'intérieur d'une époque précise, pendant laquelle le contexte politique et économique autant que les principes de la moralité générale restent pour leur grande part inchangés. En contrepartie, dès qu'il décrit une éthique des plaisirs modifiée, il doit tenir compte des métamorphoses menant de la première à la seconde, et les préciser. Voilà pourquoi, sur ce point, *Le Souci de soi* est plus suggestif.

Ce livre s'applique à comprendre les conditions sociales, économiques, juridiques et morales qui encadrent la réflexion sur soi. Cette préoccupation conduit à accorder une place centrale à deux domaines spécifiques : la pratique matrimoniale et l'exercice du pouvoir public. Regardons-les de plus près.

Prenant appui sur le travail des historiens, Foucault attire l'attention sur le fait que, entre la Grèce classique et le Haut-Empire, « les impératifs économique-politiques qui commandaient le mariage (le rendant nécessaire dans certains cas, et, dans d'autres, inutile) ont dû perdre une part de leur importance » (*SS*, 102). Cela découle sans doute des transformations survenues dans les rapports sociaux et politiques entre les citoyens, et entre ceux-ci et l'État. Pour les réflexions éthiques, ces changements rendent le mariage « un foyer d'expériences plus importantes, plus intenses, plus difficiles aussi et plus problématiques » (*SS*, 107). Ces expériences sont à l'origine de préceptes et de règles concernant les liens entre les époux, comme entre chacun des époux et les gens en dehors du mariage. Le résultat est « l'apparition d'un nouveau type de problèmes où il s'agit de définir la manière dont l'homme pourra se constituer comme sujet moral dans la relation de conjugalité. » Dans le cas présent, un

changement éthique dépend d'une mutation extérieure qui le précède et l'accompagne, et qui a son origine dans les champs juridique, économique et social.

Un deuxième exemple concerne les conditions de l'exercice du pouvoir public. Ici, les rapports entre l'éthique et les autres dimensions de la vie deviennent encore plus clairs. Outre le déclin des aristocraties traditionnelles au cours des deux premiers siècles de notre ère, l'élargissement et la complexification de l'Empire ont eu pour effet un bouleversement dans les relations de pouvoir. Il fallait désormais recruter des responsables régionaux et locaux qui, tout en restant une minorité vis-à-vis de la population générale, constituaient un corps de fonctionnaires en expansion. De ce point de vue, plus que les facteurs économiques et politiques, sont mises en valeur les manières dont les hommes qui occupent les charges de pouvoir se rapportent les uns aux autres. Ainsi lit-on : « le phénomène le plus important et le plus déterminant pour les accentuations nouvelles de la réflexion morale ne concerne pas la disparition des classes traditionnellement dirigeantes, mais les changements qu'on peut observer dans les conditions d'exercice du pouvoir » (SS, 115). Les liens classiques entre soi-même et l'activité politique autant que la constitution de soi comme acteur politique sont repensés, et de nouvelles règles et frontières à observer sont introduites. Avec le passage du statut de citoyen à celui de fonctionnaire, à l'intérieur d'une structure verticale qui exige de ce dernier des responsabilités d'une nature singulière, « la constitution de soi-même comme sujet éthique de ses propres actions devient plus problématique » (SS, 117). De nouveau, on a affaire aux liens entretenus par l'éthique avec son extériorité, et on comprend que cette réflexion n'en reste pas moins sous la dépendance de facteurs qui la suscitent ou la stimulent davantage dans une direction que dans l'autre. Foucault le reconnaît : « Les transformations politiques importantes qui ont lieu dans le monde hellénistique et romain [...] ont surtout, d'une façon beaucoup plus générale et plus essentielle, provoqué une problématisation de l'activité politique » (SS, 119-120). Dans les cas du mariage et de l'exercice des charges publiques, l'éthique n'existe ni ne se transforme qu'en fonction de quelque chose qui lui est extérieur.

En quoi cela fait-il progresser notre recherche ? On sait maintenant qu'il n'y a pas de ruptures dans la temporalité de l'éthique, laquelle a trait à des changements extérieurs. Toutefois, on demeure incapable de voir comment les métamorphoses éthiques sont pensées en elles-mêmes. Là encore, les textes ne donnent pas de réponse explicite. C'est uniquement l'usage de certains termes qui suggère une conception du changement. Ce manque de théorisation n'est pas inusité. Aussi pousse-t-il à faire un nouveau repérage notionnel.

S'il n'y a pas de ruptures, qu'y a-t-il donc ? Des inflexions, des déplacements et des différences d'accentuation (SS, 51, 93 et 245). Cela a au moins deux consé-

quences. Premièrement, il n'y a plus de véritable corruption des éléments éthiques, et il s'accroît ce que l'analyse du pouvoir suggérerait dans le recours à l'enveloppement. Ce dernier est à présent remplacé par la *perte d'intensité* et le *désinvestissement*, comme dans les cas suivants : « Comparée à ses hautes formulations de l'époque classique, la réflexion sur l'amour des garçons a perdu, dans les premiers siècles de notre ère, sinon de son actualité, du moins de son intensité, de son sérieux et de ce qu'elle avait de vif » (SS, 251). « L'amour des garçons ne deviendra pas pour autant une figure condamnée. [...] Mais il subira une sorte de "désinvestissement" philosophique » (SS, 255).

La seconde conséquence, corrélatrice de la première, est qu'il n'y a pas davantage de simple génération d'éléments nouveaux, mais uniquement du développement, de l'accentuation et du renforcement de précautions, de règles et de principes, pour la plupart déjà existants : « On est dans l'ordre des évolutions lentes. Mais à travers des thèmes qui se développent, s'accroissent et se renforcent, on peut apercevoir une modification » (SS, 51). « Mais on voit bien comment, dans le développement des thèmes qui étaient déjà explicitement formulés [...], une certaine inflexion s'est produite : insistance sur l'ambiguïté des effets de l'activité sexuelle, extension des corrélations qu'on lui reconnaît à travers tout l'organisme, accentuation de sa propre fragilité et de son pouvoir pathogénique, valorisation des conduites d'abstinence, et cela pour les deux sexes » (SS, 166). La complexité et la richesse de l'histoire de l'éthique semblent tenir aux combinaisons originales de valeurs, de procédures et de pratiques plutôt traditionnelles, plus qu'à l'invention soudaine de principes. De cette manière, la fin des ruptures va de pair avec l'accentuation du rôle de la tradition, et on peut dire que ce n'est qu'au bout de multiples remaniements successifs de pratiques et de principes consacrés par le temps qu'un mode original de rapport à soi parvient à être défini. Ainsi uniquement, les hétérogénéités fondamentales deviennent manifestes. La tradition, bannie du savoir, effleurant dans le pouvoir, est réhabilitée dans l'éthique.

Pourtant, ce début de réponse sur le « comment » des métamorphoses nous jette dans l'embarras. Si d'une part il y a au-dessous des codes une destinée féconde des rapports à soi, d'autre part l'histoire de ces rapports semble n'être faite que de remaniements et de conjonctions inouïes d'éléments passés. Si d'un côté Foucault met en exergue, comme jamais auparavant, le rôle de la tradition, de l'autre côté il cherche à bien accentuer les différences entre les modèles du rapport à soi, sans toutefois apporter de raison claire ni même de raison majeure à leurs métamorphoses. Même les références aux changements extérieurs auxquels l'éthique répond restent très allusives. Doit-on y voir un oubli ou un manque ? Compte tenu de l'indifférence réitérée avec laquelle Foucault se refuse à rendre raison de ces changements, qui vont aisément jusqu'à prendre l'allure d'oppositions, un oubli est fort improbable.

Toujours est-il que, si d'un côté les modèles classique, hellénistique et chrétien sont tout à fait distincts, de l'autre côté Foucault dit et redit qu'il n'y a pas entre eux de ruptures radicales ; et d'autre part encore, il ne se consacre guère à comprendre les passages des uns aux autres d'après des rapports de cause à effet. Comment sortir de l'impasse ?

Nous touchons à une difficulté redoutable dans la considération du temps historique chez le dernier Foucault. Si dans son analyse du pouvoir, il était malaisé de comprendre comment il pouvait estomper les ruptures tout en gardant le vocabulaire des époques, désormais on ne saisit plus comment celles-là peuvent simplement disparaître sans que les différences entre les modèles éthiques en sortent affaiblies. En outre, l'approche de l'éthique relance presque la même décision méthodologique de ne pas justifier les changements, qui sous-tendait déjà l'étude du savoir. Alors, la cartographie de différentes configurations les aménageait les unes à côté des autres, sans qu'il y ait entre elles d'autre lien que celui de leur succession empirique. Et tout comme il ne fallait pas voir dans l'absence d'explication des métamorphoses un manque que la théorie ne saurait pas suppléer (comme l'ont fait Sartre et Goldmann⁴⁸), de même on ne doit pas croire à présent que Foucault serait *incapable* d'expliquer les transitions d'un modèle à l'autre.

Au contraire, son silence entièrement voulu découle d'un choix de principe. Il privilégie la mise en évidence de configurations déterminées au détriment d'une compréhension de leur existence comme liée à une temporalité, comme si chaque construction n'était pas susceptible d'être pénétrée sans que des causes puissent lui être reconnues. Au terme de l'analyse de la temporalité on rencontre le même choix méthodologique du départ, consistant à décrire des modes d'être successifs des domaines sans prétendre trouver des causes à leur succession. De ce point de vue, le savoir et l'éthique constituent des cas extrêmes, tandis que le pouvoir conservait quand même le travail d'une causalité nouvelle, toujours immanente, comprise comme démultiplication de facteurs qui étaient tout ensemble effets et instruments. Inutile donc de penser qu'il s'agit d'un oubli, ou d'une impossibilité due à des pré-supposés. C'est, à l'inverse, une manière de prendre congé du « problème du passage » dans le domaine de l'éthique comme dans celui du savoir⁴⁹.

48. Sartre, « J.-P. Sartre répond », *L'Arc*, oct. 1966, p. 87 ; Goldmann, *Lukàcs et Heidegger*, Paris, Denoël-Gonthier, 1973, p. 166.

49. On rejoint la thèse de Laurent Jaffro d'après laquelle Foucault procède « selon une méthode différentielle qui lui était propre : l'opposition de concepts et la dramatisation de cette opposition au moyen d'une représentation historique sous la forme d'une distinction d'époques. » Jaffro, « Foucault et le stoïcisme : sur l'historiographie de *L'Herméneutique du sujet* », in Gros et Lévy (dir.), *Foucault et la philosophie antique*, Paris, Kimé, 2003, p. 51-83 ; p. 78-79.

*

L'analyse des trois domaines s'est poursuivie selon une orientation apparemment commune, puisqu'elle a rencontré à chaque fois le même choix de principe visant à mettre en lumière des discontinuités. Toutefois, la manière dont sont envisagées les métamorphoses change entre le début et la fin du parcours.

Le savoir est ponctué par des ruptures et des événements radicaux, tandis que le pouvoir est le lieu des chevauchements et des enveloppements et que l'éthique est le champ des mutations lentes et sans ruptures, sur la longue durée. L'abandon des ruptures découlerait-il d'un changement d'échelle, du temps moyen au temps long ? Dans l'affirmative, doit-on en conclure que les ouvertures brusques des *Mots et les choses* sont avant tout une distorsion ou une illusion provoquées par un manque de distance du regard historique sur son objet ? Lire l'histoire d'après les discontinuités radicales serait-il causé par la considération d'une période trop courte, comme dans le cas du savoir et du pouvoir, tous deux centrés sur l'âge classique et la modernité ? En revanche, dès qu'une perspective plus vaste serait adoptée, comme pour l'éthique, les ruptures se dissoudraient, puisque les variations *sur les mêmes thèmes* deviendraient manifestes. La discontinuité ne serait qu'une erreur de perspective.

Il y a pourtant deux bonnes raisons pour douter de cette réponse. D'une part, entre le savoir et le pouvoir les ruptures s'estompent déjà nettement sans que la période historique prise en compte soit considérablement élargie. D'autre part, quand Foucault remonte à l'Antiquité, il ne refait pas l'histoire du pouvoir, mais entreprend celle de l'éthique. Le changement de perspective ne le conduit pas à mettre en question les démarcations qu'il avait lui-même tracées auparavant, mais plutôt à entreprendre l'histoire d'un autre objet. Il se peut donc bien que la fin des ruptures tienne plus au domaine de la recherche qu'au cadre temporel plus ou moins long. Si bien que le tableau final montre trois dimensions aux temporalités distinctes.

S'il est vrai que ces dimensions sont à chaque fois marquées par des différences de fond qui s'opposent aux similitudes de surface, ces différences apparaissent, dans le premier cas, comme des dispositions se succédant les unes aux autres d'après des coupures qui les séparent radicalement ; dans le deuxième cas, comme des dispositifs qui se superposent et s'enveloppent, et ne sont plus cloisonnés à l'intérieur d'une époque qui serait strictement la leur ; et dans le troisième cas, comme des réflexions éthiques dont l'originalité repose davantage sur le réaménagement qu'elles opèrent de pratiques et de principes traditionnels que sur des inventions momentanées et foisonnantes de nouveaux modes de rapport à soi. Une première leçon à tirer est donc la suivante : les dispositions de savoir, les dispositifs de pouvoir et les problématiques

éthiques, s'ils observent tous un principe de discontinuité général, n'obéissent aucunement au même régime de temporalité spécifique.

Mais il y a une deuxième leçon à en extraire, qui a d'autres implications. Au départ, on croyait distinguer clairement deux régimes : la temporalité et la visibilité. Le premier concernait la naissance et la mort des modes d'être de l'ordre ; le second avait trait à la venue de certains éléments à la lumière, ou bien à leur transition vers des zones d'ombre. C'est le paradigme d'Aristote, qui séparait la génération et la corruption, des mouvements auxquels un même étant était sujet⁵⁰. Cependant, on ne savait pas encore que, du savoir à l'éthique, la conception de la discontinuité allait subir un glissement si notoire qu'il mènerait à la disparition pure et simple des ruptures. Or, à ce stade, on observe que moins l'ordre se métamorphose par des ouvertures brusques, moins on peut parler de naissance et de mort, et plus il convient de penser en termes de visible et d'invisible.

Cela, on le soupçonnait déjà dans l'analyse du pouvoir, quand Foucault explique qu'un fond suppliciant demeure caché, toutefois effectif, dans la pénalité moderne. La fin des supplices n'en est pas la mort, mais elle signifie leur entrée dans l'ombre, leur recouvrement par d'autres méthodes devenues plus évidentes et importantes. Le même mouvement concerne les dispositifs d'alliance et de sexualité. Ce dernier perd de sa visibilité, mais il ne périt pas pour autant ; simplement, il entre dans un règne obscur où il reste nonobstant actif. Dans l'éthique, désormais, cette tendance se manifeste avec éclat. À strictement parler, on n'y trouve plus de naissance ni de mort, mais uniquement des variations, des pertes et des gains d'importance. Ici, les métamorphoses ont trait aux mouvements de venue à la visibilité et de départ vers l'invisibilité, sans que cela regarde une mise en cause de l'existence même des principes. Foucault passe subtilement du plan de l'existence à celui du visible.

Ce passage rend-il déplacé le recours au paradigme d'Aristote ? Celui-ci suppose de séparer la génération et la corruption des trois espèces de mouvement : l'accroissement et le décroissement, l'altération, le changement local. La génération et la corruption nous installent sur le plan d'une certaine discontinuité, puisqu'elles portent sur la production et la destruction de l'être. En contrepartie, les trois types de mouvement affectent une chose qui reste la même, alors que changent certaines de ses caractéristiques. Dans la mesure où la chose reste, il est permis de penser à une continuité.

Foucault, lui, passe d'un régime discontinuiste radical dominé par une succession de morts et de naissances épistémologiques, à un régime de variation d'intensités,

50. Aristote, *Catégories*, 14, 15 a 13 ; *Physique*, III, 1, 200 b 32 ; *Métaphysique*, Z, 7, 1032 a 15.

intelligible uniquement dans un estompage des ruptures. Cette transformation peut-elle être entièrement saisie par l'idée du passage d'un genre à l'autre des métamorphoses aristotéliennes ? Dans l'affirmative, les changements dans la visibilité d'un étant, mais aussi d'un rapport ou d'un appareil, sont-ils pensables sous le régime du changement local ? Pour tirer au clair ces difficultés, il est indispensable de regarder de plus près le rapport entre les plans de l'existence et de la visibilité. L'un n'exclut pas l'autre, comme nous l'apprend *Surveiller et punir*, qui les accorde. Il se peut donc que la pensée foucauldienne suppose des transitions entre eux, avec les tensions qui y seraient associées.

CHAPITRE VI

L'historicité et la visibilité

Foucault traite souvent la temporalité en termes de visibilité, ramenant les changements dans les modes d'être de l'ordre à des apparitions et des disparitions. Pour preuve, les dispositions de savoir apparaissent et disparaissent – « Si ces dispositions venaient à disparaître comme elles sont apparues [...] » (*MC*, 398) –, des objets, des concepts et des pratiques aussi : « c'est au travers de ce dispositif qu'a pu apparaître comme vérité du sexe et de ses plaisirs quelque chose comme "la sexualité" » (*VS*, 91). Des thèmes de réflexion également : dans les premiers siècles de notre ère, la problématisation de l'amour des garçons s'affadit : « recul de l'intérêt qu'on lui porte ; effacement de l'importance qu'on lui reconnaît dans le débat philosophique et moral » (*SS*, 252). Dans ses textes, la temporalité et la visibilité s'imbriquent.

Le rôle de la spatialité chez Foucault est connu⁵¹. On pourrait néanmoins penser que la formulation d'une méthode généalogique et, plus tard, la transition des cycles moyens aux périodes longues seraient les signes d'une importance grandissante accordée à la temporalité. Or, l'analyse des mutations dans le temps fait soupçonner qu'il n'en est rien. Pourtant, aller au-delà des simples impressions implique de percer à jour les modes du devenir visible et du devenir invisible des étants comme des cadres à l'intérieur desquels ils apparaissent. C'est un moment incontournable pour évaluer rigoureusement l'importance du traitement spatial des métamorphoses.

§ 16 – Du champ de l'expérience au champ du pouvoir

Revenons un instant au rapport politique fondamental. Par rapport à l'archéologie des sciences humaines, les études sur le pouvoir accordent une importance accrue au plan superficiel où, par moments, elles placent les dispositifs (voir plus haut, § 11). Cependant, le refus d'un fond qui cacherait une vérité essentielle des choses ne

51. Voir par exemple « Questions à Michel Foucault sur la géographie » (1976), *DE III*, n° 169, p. 32.

suffit pas pour que les aménagements politiques deviennent immédiatement observables. Au contraire, leurs déterminations ne sont pas accessibles d'emblée, comme si le regard n'y avait pas d'accès direct. L'idée d'une « épaisseur de la société » dans laquelle les relations de pouvoir « descendent loin » (SP, 32) est décisive pour comprendre cette opacité.

Concernant la mutation du régime des peines entre la fin du XVIII^e et le début du XIX^e siècle, et à la différence de ce qui se passait dans le cadre des supplices, la punition devient l'élément le plus masqué : « elle quitte le domaine de la perception quasi quotidienne, pour entrer dans celui de la conscience abstraite ; son efficacité, on la demande à sa fatalité, non à son intensité visible ; la certitude d'être puni, c'est cela, et non plus l'abominable théâtre, qui doit détourner du crime » (SP, 15). C'est dire que l'institution pénitentiaire ne s'installe ni ne devient productrice hors de ce partage entre ce qui est vu et ce qui, n'étant pas vu, reste tout de même présent à la conscience, sous la forme d'une présence-absence.

Les dispositifs, y compris la prison, ne sont efficaces que si une partie en reste dans la pénombre, inaccessible au regard de la majeure partie. Pour rappeler un mot de Nietzsche, leur mise en place et leur action exigent « l'oubli, de même que toute vie organique exige non seulement la lumière, mais aussi l'obscurité⁵². » À ceci près que la pénombre n'est pas une région purement oubliée, car la « conscience abstraite » que la société en a fait qu'on se la rappelle et qu'on ne la souhaite pas pour soi-même. Pas plus qu'une telle conscience ne permet l'oubli complet de ce qui reste à moitié caché, elle ne concerne une présence immédiate ; au contraire, elle ouvre un troisième espace qui se dérobe à l'alternative. Aussi la prison doit-elle être analysée d'après ce partage entre le voilé et le manifeste : son intérieur nous est lointain et secret, toutefois sa menace reste abstraitement présente. « Caché » n'est aucunement un synonyme d'« oublié ». Il signifie présent par son ombre.

A – La temporalité saisie comme visibilité : l'*Histoire de la folie*

Foucault s'est souvent intéressé à ce type de permutations. Le grand renfermement raconté dans *l'Histoire de la folie* consistait à écarter du domaine visible certains individus, jetés dans la nuit des anciennes léproseries. La conscience abstraite qu'on avait de ce nouveau monde nocturne devenait la condition de possibilité d'une certaine conception du Même et de l'Autre comme de la raison et de la déraison. Dans ce récit, c'est la folie qui au moment du grand renfermement passe dans l'obscurité,

52. « La folie, l'absence d'œuvre » (1964), DE I, n° 25, p. 420.

la clarté devenant l'espace occupé par la raison. Ainsi, les changements historiques commencent à se lier à des déplacements sur le plan du visible.

La bipartition de l'espace que raconte l'*Histoire de la folie* n'était pas dominante à la fin du Moyen Âge, ni à la Renaissance : elle est un acquis de l'âge classique (*HF*, 143). Cependant, à cette époque, l'oubli de la folie n'a pas signifié la mort des expériences artistiques qu'elle rendait possibles. Car la folie n'est comprise comme « absence d'œuvre » que pour un regard bien déterminé, qui s'étonne « de voir communiquer deux langages (celui de la folie et celui de la littérature) dont l'incompatibilité a été bâtie par notre histoire⁵³. » Ce livre peut donc jouer continuellement avec l'ambiguïté entre ce que permet la folie et ce qu'elle ne permet pas, Foucault n'hésitant plus à parler à la fin des « œuvres de folie » de Nietzsche, de Van Gogh et d'Artaud (*HF*, 663). En ce sens, l'oubli et la manifestation vont ensemble : autant l'invisibilité des lieux de renfermement (asiles, hôpitaux) s'accompagne de la conscience abstraite que la société « lumineuse » en a (c'est le même cas pour la prison), autant la séparation entre la folie et l'œuvre étend un voile sur « l'expérience fondamentale », qu'elle réduit à une maladie mentale ou à une vanité déraisonnable.

Cette dualité se condense dans la phrase suivante : « À notre époque, l'expérience de la folie se fait dans le calme d'un savoir qui, de trop la connaître, l'oublie⁵⁴. » Sans doute cet oubli est-il à entendre en un double sens. Premièrement, il concerne le partage qui a permis, au milieu du XVII^e siècle, la constitution d'une masse hétérogène d'hommes et de femmes dont il y aura plus tard de la science. Un voile tombe sur l'exclusion, par laquelle certains sont condamnés à l'invisibilité et d'autres parviennent à occuper l'espace de la lumière ; il tombe sur cette fixation « des *limites* – de ces gestes obscurs, nécessairement oubliés dès qu'accomplis, par lesquels une culture rejette quelque chose qui sera pour elle l'Extérieur⁵⁵ ». La folie sera intégrée dans l'ordre de la connaissance psychiatrique au XIX^e siècle et prendra les contours d'une maladie. Mais précisément cette intégration, cette inclusion, n'aurait pas été possible sans la séparation qui la précède, sans « cette faute originelle » qui en est une condition de possibilité : « N'est-il pas important pour notre culture que la déraison n'ait pu y devenir objet de connaissance que dans la mesure où elle a été au préalable objet d'excommunication ? » (*HF*, 142) La mise à l'écart de cette masse, le geste fondateur qui efface, et qui s'efface de notre mémoire, rendra possible la psychiatrie du XIX^e siècle et sa vérité lumineuse.

53. « Préface » de *HF* (1961), *DE I*, n° 4, p. 165.

54. *Ibid.*, p. 161.

55. *Ibid.*

Deuxièmement, toutefois, l'oubli est aussi à comprendre comme la marque de l'histoire que l'Occident a réservée à la folie, saisie comme expérience fondamentale, celle où sont en jeu les limites de la vie, de l'être et de la pensée. C'est là un point capital de l'ouvrage qui promet le retour de la folie, en toute sa force, à la lumière. Aussi le livre s'achève-t-il par l'annonce d'un « nouveau triomphe de la folie » (HF, 663), prédit à partir des œuvres démesurées de Van Gogh, Nietzsche et Artaud.

En quoi cette analyse nous fait-elle avancer ? Dans le rapport entre raison et folie, la mutation historique repérée au milieu du xvii^e siècle se présente comme une métamorphose dans l'aménagement du visible : « le partage simple du jour et de l'obscurité, de l'ombre et de la lumière, du songe et de la veille, de la vérité du soleil et des puissances de minuit⁵⁶ » se déploie alors. Mais, avec une égale précision, on discerne le mouvement contraire : celui du retour, qui se déroule sur le même plan perceptif. Dans les deux cas, Foucault raisonne en termes de spatialité dès qu'il veut rendre compte des mutations temporelles. Il explique ainsi que ces transformations ont lieu dans un « champ de l'expérience » (HF, 144). Dans sa discrétion, dans sa fausse évidence, ce mot restera décisif : les transformations ont lieu *dans un champ* de l'expérience. Or, ceux qui sont éliminés de ce champ ne meurent pas, mais partent plutôt en exil : les conduites renfermées « n'ont quitté le sol de l'expérience quotidienne que pour être intégrées au champ de la déraison, d'où elles ont glissé peu à peu dans la sphère d'appartenance de la maladie » (HF, 144). L'histoire est écrite à partir de ces changements spatiaux, qui servent par la suite de repère aux mutations.

Que ces mutations puissent être plus ou moins brusques, l'histoire devenant du même coup plus ou moins discontinue, cela est somme toute secondaire. Fondamental est de reconnaître que la discontinuité historique n'est plus de nature *temporelle*, mais prend plutôt appui sur des considérations *spatiales*. Dire que le temps change, qu'une époque prend fin et qu'une autre commence, cela signifie que l'espace change, que le partage du champ se fait autrement, qu'une *métamorphose* a eu lieu, que *la forme du champ* a changé. La mesure du temps historique est donnée par l'espace. Mais il ne s'agit pas d'un espace quelconque : c'est la spatialité du champ, du visible et de l'invisible, du perceptible et de l'imperceptible, qui dicte les moments de l'histoire et décide du partage du temps. Les aménagements d'une spatialité partageable *sont* le temps. Ils s'appellent alors *des époques*.

On sait déjà que la suite des aménagements du visible n'obéit à aucune idée de progrès. La succession, qui implique la tension entre deux principes, en l'occurrence la raison et la folie, s'apparente davantage à une lutte dont rien n'indique qu'elle prendra

56. Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, tr. Lacoue-Labarthe, Paris, Gallimard, 2000 (1977), p. 27. *Die Geburt der Tragödie*, 1, dans *Werke* III 1, p. 21.

fin un jour. Ce qui conduit à une idée : cette intelligence du changement s'inspire de la vision nietzschéenne de *La Naissance de la tragédie*. En effet, tout au long de *l'Histoire de la folie*, deux principes se combinent, se repoussent, s'excluent ou s'incluent, se libèrent ou se limitent, instaurant par ces mouvements mêmes une partie de l'histoire de l'Occident. Tel était déjà le ressort intime du livre de Nietzsche : « Nous aurons fait en esthétique un grand pas, écrivait-il, lorsque nous serons parvenus non seulement à la compréhension logique, mais à l'immédiate certitude intuitive que l'entier développement de l'art est lié à la dualité de l'apollinien et du dionysiaque comme, analogiquement, la génération – dans ce combat perpétuel où la réconciliation n'intervient jamais que de façon périodique – dépend de la différence des sexes⁵⁷. »

Encore faut-il rappeler la coupure que cette conception a représentée, chez Foucault, par rapport à sa pensée pré-archéologique, celle qu'on peut lire dans son tout premier livre, *Maladie mentale et personnalité*⁵⁸. Entre cet ouvrage et *l'Histoire de la folie*, Foucault passe de l'enracinement de la maladie mentale dans les conditions sociales et les contradictions inhérentes au capitalisme à l'intelligence de la folie comme expérience fondamentale et même comme principe ontologique ayant le même statut que « la raison ». L'histoire devient le flux des allers et retours de ces principes (sous la forme d'étants ou d'expériences) de l'invisibilité à la visibilité, de l'absence à la présence, de l'oubli à l'actualité.

Pour finir, on constate que l'aménagement du « champ de l'expérience » peut changer à un tel point qu'on y verra des discontinuités, ou des réaménagements de fond en comble. Mais ce fait n'entame ni l'existence des éléments en jeu, ni la permanence du champ lui-même, ni davantage la considération d'une oscillation entre le visible et l'invisible, qui représente le mode d'être essentiel des métamorphoses. C'est ainsi que dans *l'Histoire de la folie*, Foucault saisit la temporalité par le vocabulaire de la spatialité.

B – La mise en champ et le point de vue

S'il apparaît clairement pour quelles raisons il a fallu remonter jusqu'à *l'Histoire de la folie*, la raison pour laquelle *Les Mots et les choses* seront ici laissés de côté ne sera pas moins évidente. Dans ce livre, la radicalité des ruptures empêche toute considération d'un va-et-vient au fil duquel les mêmes étants ou principes apparaîtraient ou se cacheraient, en tout cas se combineraient pour former la disposition du

57. Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, tr. Lacoue-Labarthe, Paris, Gallimard, 2000 (1977), p. 27. *Die Geburt der Tragödie*, 1, dans *Werke* III 1, p. 21.

58. Paris, PUF, 1954.

savoir. Les ruptures marquent la mort des vieilles empiricités et positivités autant que la naissance de nouveaux étants et corps de savoir. Seule cette discontinuité poussée à l'extrême éloigne Foucault d'une pensée des métamorphoses conçue sous le régime de la visibilité.

L'archéologie des sciences humaines se présente comme « l'histoire de l'ordre des choses [qui] serait l'histoire du Même », faisant par là écho à l'histoire de la folie, celle « de ce qui, pour une culture, est à la fois intérieur et étranger, donc à exclure [...] mais en l'enfermant » (*MC*, 15). En dépit de cette symétrie, les deux entreprises ne comprennent pas les métamorphoses de la même manière. Aux échanges sur le plan de la visibilité dont traite *l'Histoire de la folie*, *Les Mots et les choses* substituent les apparitions et les disparitions, sans reste, des étants de savoir. Regardant l'espace lumineux de la connaissance, l'archéologie des sciences humaines ne pense qu'en termes de naissance et de mort, et exclut tout échange entre le visible et l'invisible.

En contrepartie, une dizaine d'années plus tard, le raisonnement à partir d'un espace aménageable est repris avec détermination. La notion de *champ* revient alors avec une puissance accrue, par exemple dans *Surveiller et punir* : « L'histoire du corps, les historiens l'ont entamée depuis longtemps. Ils ont étudié le corps dans le champ d'une démographie ou d'une pathologie historiques [...]. Mais le corps est aussi directement plongé dans un champ politique » (*SP*, 30). Que nous apprend ce passage sur cette notion ?

Le champ est une condition de l'apparition des étants. Un étant se manifeste dans un champ, et selon le champ à l'intérieur duquel il se montre ou dans lequel il s'inscrit ainsi sera sa configuration. Le champ, donc, donne à voir conformément à sa nature : politique, médicale, démographique. Cela ne signifie pas qu'il se réduise à un point de vue, puisqu'il y a en lui des personnages, des institutions, des savoirs, des relations de pouvoir. Il n'en reste pas moins que ceux qui se placent à l'intérieur d'un champ regardent les objets d'un point de vue singulier, et les interprètent d'après les caractéristiques du champ lui-même. Ainsi le médecin envisage-t-il le domaine pénal en termes de diagnostic ou de guérison, tandis que le juge l'observe en termes de jugement ou de punition. Autrement dit, sans se réduire à un point de vue, le champ en impose un, et chaque sujet exprime le monde à partir du point de vue dans lequel il se place. Pour le même motif, un individu inculpé dans le champ judiciaire est, selon le psychiatre, un autre étant, marqué par son passé, son ascendance, sa personnalité, beaucoup plus que par l'acte commis. Le même individu surgit en tant qu'autre, suivant le champ dans lequel il est inscrit.

Le corps lui-même peut être regardé « dans le champ d'une démographie ou d'une pathologie » autant que dans le « champ politique ». À tel point qu'on se de-

mande si c'est toujours du même corps qu'il s'agit. Les champs se croisent-ils dans le même objet ou bien l'objet se démultiplie-t-il à travers les champs, au point de ne plus avoir d'unité que celle, nominale, qui lui vient d'une même désignation éventuelle ? Le problème de la disparition du sujet, réduit au nom donné à un certain point où se croisent différentes perspectives, refait surface. On dit alors que le point de vue définit l'objet et le sujet, et que par conséquent il est premier par rapport à eux. Le point de vue n'est essentiellement ni subjectif ni objectif ; il est ce qui permet que le sujet et l'objet se définissent réciproquement dans un champ déterminé. Il en est la médiation fondatrice.

L'idée de champ est si prégnante qu'elle va jusqu'à déterminer la tâche centrale de l'investigation : « Analyser plutôt des "systèmes punitifs concrets" [...] ; les replacer dans leur champ de fonctionnement » (SP, 29). Dans ce cadre, le champ n'est plus saisi comme simple plan de survenance des étants, mais bien comme lieu de fonctionnement, espace où travaillent des corps complexes, ou des conjonctions systématiques. En effet, le dessein de *replacer* des systèmes dans un champ n'a de sens que si ces derniers fonctionnent d'entrée de jeu dans ce même champ. Le remplacement d'un étant ou d'un système, ou encore d'un rapport, dans un champ est la contrepartie théorique du mouvement premier de constitution et de fonctionnement de cet étant. Replacer est reconduire quelque chose au champ qui lui est propre. Pour le dire autrement, le champ ne peut être compris comme lieu où l'étant est à replacer ou à réinscrire s'il n'est pas dès le départ le lieu auquel l'étant appartient, ou dans lequel il s'inscrit déjà.

Le champ est ainsi la base sur laquelle des étants viennent à l'ordre. Pour preuve, le passage suivant : « le corps est aussi directement plongé dans un champ politique ; les rapports de pouvoir opèrent sur lui une prise immédiate ; ils l'investissent, le marquent, le dressent, le supplicient, l'astreignent à des travaux, l'obligent à des cérémonies, exigent de lui des signes » (SP, 30). Le corps est mis en ordre, et sa mise en ordre est *directe* et *immédiate*. C'est pourquoi le champ est un mode d'être *de l'ordre*, et la mise en champ est par voie de conséquence une mise en ordre. Entre le champ et l'ordre, entre l'inscription dans un champ et l'intégration dans un système, aucune médiation.

Cela ne permet pourtant pas d'avancer assez loin. L'enquête porte sur les métamorphoses du mode d'être des choses, elle veut comprendre comment un champ se forme et se transforme. Pour approcher ce but, prenons une analyse concrète, qui concerne les rapports entre la justice et la psychiatrie à partir du début du XIX^e siècle. Elle jettera une nouvelle lumière sur le problème.

§ 17 – L’engrenage, système concret dans un champ de pouvoir-savoir

Durant la première moitié des années 1970, Foucault s’est profondément intéressé aux rapports d’expertise psychiatrique en matière pénale. Ces discours, adressés aux juges à leur demande par des psychiatres, ont pour première vocation d’évaluer la conscience d’un inculpé au moment de l’acte commis et pour lequel il est porté devant le tribunal.

Dans la réalité, dit Foucault, les expertises psychiatriques font bien plus que cela. Se présentant comme des analyses rigoureuses du passé de l’inculpé, elles reconstruisent son histoire à la lumière de l’acte le plus récent. Ainsi, l’histoire de l’accusé est racontée en remontant à son moment le plus lointain : au-delà de l’enfance, il est nécessaire de reculer aux ascendants et aux parentés pour y dénicher les dégénérescences. Si bien qu’avant d’émettre un avis sur l’accessibilité de l’individu à une peine, le psychiatre construit toute une personnalité qu’il lui attribue. Cette opération a presque un effet magique : elle fait en sorte que l’accusé ne soit plus jugé seulement par son acte, mais bien par l’ensemble de son passé familial et personnel, tel que l’expert l’a sélectionné et aménagé. Le discours du psychiatre produit un personnage.

Certes, Foucault ne prétend pas que le psychiatre « crée » l’inculpé. Effectivement, celui-ci peut avoir agi autrefois de manière condamnable, de même que son père a pu être alcoolique et sa mère prostituée. Il n’en reste pas moins que ce n’est pas pour cela que l’inculpé est présenté au tribunal. Mieux, *ce n’était pas* pour cela, puisque du moment où l’expertise reconduit tous ces faits à l’acte le plus récent comme si tous le faisaient prévoir, alors c’est bien pour tout ce passé que la sentence va le condamner ou l’acquitter, en l’envoyant en prison ou en le livrant à l’hôpital psychiatrique. À ce titre, le rapport du psychiatre est un discours qui moule des personnages là où il ne devrait qu’évaluer une responsabilité au moment de l’acte. Toutefois, il continue de se présenter comme ne faisant rien d’autre qu’élucider ce qui était déjà là, comme s’il n’y avait rien ajouté. Ce qui retient donc l’attention de Foucault est cette production d’individualité ou de personnalité, par un discours fonctionnant à la lisière de deux institutions étrangères l’une à l’autre.

Or, les expertises ne se bornent pas à produire un nouvel inculpé. Dans la mesure où elles évaluent son accessibilité à une peine, elles vont plus loin, jusqu’à prédire la sentence. D’où leur vient ce pouvoir ? Premièrement, du statut de discours scientifique que le tribunal leur reconnaît : « ils fonctionnent dans l’institution judiciaire comme discours de vérité, discours de vérité parce que discours à statut scientifique, ou comme discours formulés, et formulés exclusivement par des gens qualifiés, à l’in-

térieur d'une institution scientifique » (*An*, 7). Cela étant, l'instance psychiatrique d'énonciation, bien qu'elle soit extérieure à l'instance judiciaire de décision et ne puisse être contrôlée par elle, acquiert un poids capital dans l'exercice de la justice. Cette faculté lui vient de ce qu'elle introduit, dans la scène du tribunal, un type de constructions textuelles qui se présentent comme des discours de vérité énoncés par des experts.

En second lieu, le pouvoir des expertises psychiatriques leur vient de l'instance judiciaire elle-même. La valeur de l'expertise ne dépend pas uniquement de ce qu'elle est proférée par un spécialiste, mais aussi du fait qu'elle apporte au juge des critères pour un jugement. La nécessité de recourir aux expertises, explique Foucault, découle des altérations législatives introduites par le Code pénal de 1810, qui consacre deux principes juridiques nouveaux : celui de l'intérêt ou de la raison du crime, selon lequel le verdict ne peut être prononcé qu'après que la motivation de l'accusé a été reconnue ; et celui qui empêche la condamnation de quelqu'un qui se trouvait en état de démence au moment des faits. C'est en conséquence de cela que les juges ne peuvent plus trancher sans disposer d'un rapport médico-psychiatrique. À leur demande, les psychiatres se trouvent dans la nécessité d'expliquer les motifs des inculpés (ou l'absence de motifs) autant que de fournir les règles pour une évaluation de leur responsabilité.

Ces règles, argue Foucault, ne naissent pas de façon instantanée. Ce n'est qu'au fil de différentes « affaires » que des interprétations sont proposées, retenues et se transforment enfin en concepts efficaces. Un concept auquel le cours au Collège de France sur *Les Anormaux* fait une place spéciale est celui d'instinct. Foucault en repère le premier usage, pas encore comme un concept mais comme une notion floue, dans l'affaire Henriette Cornier, jugée en 1826 après avoir égorgé le bébé de ses voisins.

Devant cet acte brutal, auquel l'inculpée n'avait pas d'intérêt apparent puisqu'elle savait qu'elle serait condamnée à mort, une argumentation autour de l'instinct compris comme « dynamique de l'irrésistible » a prétendu rendre raison de l'acte, considérant l'inculpée comme irresponsable (*An*, 120-125). Du moment où le juge accepte l'explication apportée par le psychiatre, il peut considérer l'accusée comme inaccessible à une sanction pénale. Foucault synthétise ainsi le rôle du terme en question : « Qu'est-ce que c'est, l'instinct ? C'est cet élément mixte qui peut fonctionner sur deux registres ou, si vous voulez encore, c'est cette espèce de rouage qui permet à deux mécanismes de pouvoir s'engrener l'un sur l'autre : le mécanisme pénal et le mécanisme psychiatrique ; ou, plus précisément encore, ce mécanisme de pouvoir, qui est le système pénal et qui a ses réquisits de savoir, parvient à s'enclencher sur ce mécanisme de savoir qui est la psychiatrie, et qui a, de son côté, ses réquisits de pouvoir » (*An*, 128). L'instinct est le critère avancé par l'expert et accueilli par le juge. Aussi est-il l'axe de la commensurabilité entre celui qui prononce le discours et celui à qui il s'adresse. En

devenant un véritable concept-charnière, le critère se trouve à la source de l'accord entre deux institutions étrangères.

Ce n'est pas tout. Certes, l'instinct est le concept qui surgit du recoupement du savoir médical et du pouvoir judiciaire. Il est le résultat de la nécessité dans laquelle se retrouve le psychiatre d'apporter une base qui permette au juge d'arrêter sa décision. Mais, plus fondamentalement, il est l'élément conceptuel qui renforce le système mis en place par les deux institutions. Sur un premier plan, il remplit une fonction de rationalité, dans la mesure où il aide à chercher les raisons de l'acte. Pourtant, sur un second plan, il joue un rôle politique, car il renforce le mariage des besoins spécifiques à chaque mécanisme de pouvoir et de savoir. Le concept-charnière est le secret non seulement de l'accord entre les deux institutions, mais encore du renforcement de leurs liens et du système qu'elles parviennent à constituer.

À ce stade, le rôle des expertises et la scène du tribunal nous apparaissent déjà comme bien différents de ce qu'on imaginait au départ. Même la nature des liens entre la psychiatrie et l'instance juridique n'est pas celle d'un simple service rendu par la première à la seconde. Au contraire, elles surmontent leurs différences pour constituer un de ces « systèmes concrets » de production de vérité et de justice, de savoir et de pouvoir. Quelle forme prend ce système ? Pour le désigner, Foucault emploie une métaphore mécanique : les deux corps s'interpénètrent pour former l'« engrenage psychiatrico-judiciaire » (*An*, 259).

Là encore, ce système ne naît pas d'un seul coup. Les contacts entre les champs psychiatrique et judiciaire commencent à l'époque de la Révolution (*An*, 84-85). Le crime et le criminel, deux objets jusqu'alors typiques du champ judiciaire, entrent dans le champ du savoir médical. Ces deux champs communiquent lorsque le criminel devient traité comme un malade et que le crime devient perçu comme la manifestation d'une maladie, qu'il faut diagnostiquer et si possible guérir. À l'origine de l'engrenage il y a donc la pathologisation. De là jusqu'au moment où l'engrenage fonctionnera dans toute son ampleur (à partir du milieu du XIX^e siècle) se forme un champ d'objets communs au crime et à la folie, et se constitue le nouveau domaine de la psychiatrie criminelle, avec ses experts, pratiques, théories et institutions. Peu à peu, l'engrenage octroie au psychiatre une double capacité : distinguer le crime de la folie et « juger ce qu'il peut y avoir de dangereux à l'intérieur de toute folie. » *Les Anormaux* montrent ainsi comment un engrenage naît d'une combinaison complexe d'au moins deux champs, pour ensuite produire de nouveaux objets, concepts, personnages, savoirs et pouvoirs en son intérieur.

Inutile d'aller plus loin pour comprendre que si Foucault s'intéresse aux expertises, ce n'est pas pour faire une histoire naturelle de la psychiatrie. Au contraire, c'est-

pour étudier la scène sur laquelle ces textes exercent leur pouvoir, scène qu'il envisage comme un espace concret de production. Ainsi regardé, le tribunal se révèle un champ de survenance et de constitution d'entités et de relations.

L'approche foucauldienne des expertises cherche à savoir trois choses : d'abord, comment apparaissent et disparaissent certains êtres sur la scène du tribunal ; ensuite, dans quelle mesure celui-ci est un espace de mise en ordre ; enfin, de quelle façon cet espace se constitue et se transforme. Ce travail change de fond en comble la représentation du tribunal, qui apparaît dorénavant non plus comme un lieu réservé à la relation intime entre justice et vérité, mais comme un espace occupé par des personnages disposés selon un ordre (le juge, le psychiatre, l'accusé) ; une scène sur laquelle un discours producteur est énoncé d'après l'ordre du pouvoir judiciaire et du savoir psychiatrique ; un lieu d'intervention sur des objets (l'accusé et son acte) qu'il faut connaître, comprendre, acquitter, condamner, surveiller ; enfin, un champ de rencontre entre deux institutions autour d'un individu, d'un texte et des concepts que ce texte met en avant. Voilà le tribunal entendu comme « champ de fonctionnement » d'un « système concret ».

À l'issue de cette analyse, l'essentiel de la réponse de Foucault peut être résumé. Premièrement, le domaine de fonctionnement de l'engrenage est un espace de rencontre d'au moins deux champs préalablement existants (la psychiatrie et la justice), à l'origine étrangers l'un à l'autre. L'aménagement de cet espace naît d'un besoin épistémologique et politique extérieur au nouveau champ, besoin auquel ce dernier est censé apporter une réponse. En outre, sa transformation se fait par et dans le recouvrement avec d'autres champs (juridique, pénitentiaire, asilaire), suivant la logique de la démultiplication causale. Celle-ci fait apparaître chaque système dans un réseau de rapports complexes, qui le lie à d'autres systèmes concrets.

Deuxièmement, l'engrenage qui saisit l'inculpé – comme l'affirme *Surveiller et punir*, le corps est l'objet d'une « prise immédiate » – s'en sert comme point d'appui pour l'exercice d'un pouvoir et l'élaboration d'un savoir. Cet investissement, par lequel le corps est pris comme objet et gagne simultanément une valeur symbolique, est d'ailleurs la condition de la survenance du corps dans le champ du tribunal. Au premier regard, cette conclusion peut paraître banale : dire que le tribunal n'existe que parce qu'il y a un individu à juger, ce n'est pas nouveau. Ce qui est nouveau, en effet, est l'histoire politico-discursive (VS, 81) qui, à la différence d'une histoire naturelle, s'intéresse non pas aux « découvertes » scientifiques, par exemple celle de l'« instinct », mais « aux conditions de possibilité de l'apparition, la construction, l'usage réglé d[u] concept à l'intérieur d'une formation discursive » (An, 122). C'est pourquoi l'introduction de l'instinct dans le vocabulaire de la psychiatrie criminelle est un événement dans le cadre de la venue ordonnée à l'existence.

Bien entendu, dans ce contexte l'ordre n'est pas un réseau de rapports préalable à l'observation ; il n'est pas un *a priori*. Dire que le champ est un espace de mise en ordre n'est qu'une façon de traduire l'idée de la mise en champ comme prise immédiate, opérée par les rapports de pouvoir sur les objets. Faudrait-il entendre par là que les règles du champ sont préalables au déroulement des processus qui y ont lieu ? Sûrement pas⁵⁹. Pas plus qu'il ne s'agit de mettre quelque chose en ordre en le plaçant sur un champ, il ne s'agit de comprendre le champ comme déterminant dès le départ la chose et son jeu, comme si les rapports de pouvoir assignaient à chaque étant une place qui lui serait toujours déjà réservée, la seule qui lui conviendrait dans l'ensemble du réseau de significations. L'analyse de l'engrenage psychiatrico-judiciaire montre que les statuts des étants ne sont pas donnés d'avance. Ainsi l'instinct est-il le concept finalement retenu, après d'autres tentatives pour expliquer certains comportements, et qui aura par la suite sa propre histoire. D'une part, avec sa double fonction épistémologique et politique, il contribuera à l'établissement de l'engrenage, en aidant à la formulation de nouvelles règles de fonctionnement du champ. D'autre part, il rendra possible un éventail de questions autant que la formation de domaines d'objets et de savoir inédits (*An*, 121-123). Son histoire produit d'autres histoires imprévisibles, simultanément et successivement. Le réseau de significations et la hiérarchie entre les éléments du champ se forment et se transforment sans arrêt.

S'intéressant à ces dispositifs institutionnels concrets, Foucault étudie plusieurs modes du devenir visible et du devenir invisible des étants. D'où son attention au regard surveillant, dans le quadrillage de la ville pestiférée comme dans la prison. Un retour à certains de ces dispositifs et au concept singulier qui les met en rapport – la microphysique du pouvoir – permet de mieux comprendre la manière dont sont saisis les mouvements de venue au visible et de départ vers l'invisible.

§ 18 – Les dispositifs de visibilité

Un concept original traverse *Surveiller et punir* : c'est la microphysique du pouvoir. Est-ce une méthode nouvelle ? Pas vraiment. Elle est un objet d'histoire : « L'histoire de cette "microphysique" du pouvoir punitif serait alors une généalogie ou une pièce pour la généalogie de l'"âme" moderne » (*SP*, 34). Certes, cette histoire requiert une méthode spécifique, mais cette méthode est la généalogie même, d'après laquelle le pouvoir n'est pas une propriété, mais une stratégie pour mettre en branle certaines technologies politiques.

59. Voir Macherey, « Pour une histoire naturelle des normes », dans AAVV, *Michel Foucault philosophe, op. cit.*, p. 212 et 218.

Du moins la microphysique est-elle récente, typique du programme disciplinaire ? Non plus. Pour preuve, pensons à la punition par le supplice, avec ses réglages minutieux et la systématisme de ses interventions sur le corps du condamné : « la mort-supplice est un art de retenir la vie dans la souffrance, en la subdivisant en “mille morts”, et en obtenant, avant que cesse l’existence, “the most exquisite agonies”. [...] Mais il y a plus : cette production est réglée » (SP, 38). Il s’agit ainsi d’un savoir et d’un pouvoir dont la cruelle finesse joue un rôle précis (faire scintiller à la fois la vérité du crime et la force du pouvoir souverain) avec des moyens calculés : le duel entre le juge et le patient autant que la lutte entre celui-ci et son bourreau relèvent de l’« action codée » (SP, 45, 55). Donc, une microphysique du pouvoir est déjà à l’œuvre en ce temps reculé.

D’ailleurs, c’est précisément cet aspect de l’ordre des procédures et des gestes qui permet qu’un rapport soit établi entre les supplices classiques et la pénalité moderne : « le rapport vérité-pouvoir reste au cœur de tous les mécanismes punitifs » et « il se retrouve dans les pratiques contemporaines de la pénalité » (SP, 59). La rigueur savante des opérations modernes sur les corps des prisonniers peut nous paraître plus douce, pour Foucault elle ne se veut pas moins absolue. C’est pourquoi il ne décrit pas une naissance de la microphysique à l’âge des disciplines, mais se réfère plutôt à la formation d’« une nouvelle “microphysique” du pouvoir » (SP, 140). Pour la généalogie récente, cette microphysique est l’objet ancien et changeant d’une contre-histoire à faire.

Toutefois, faisant pendant à la microphysique, il existe aussi une macrophysique. À l’âge de la prison, la première prend la forme de la « modalité panoptique du pouvoir – au niveau élémentaire, technique, humblement physique où elle se situe » (SP, 223). La seconde, elle, concerne les « grandes structures juridico-politiques d’une société », et prend les contours de l’égalité formelle dans « un régime de type parlementaire et représentatif. » Entre ces deux niveaux, un rapport s’établit que nous connaissons déjà : « La forme juridique générale qui garantissait un système de droits en principe égalitaires était sous-tendue par ces mécanismes menus, quotidiens et physiques, par tous ces systèmes de micro-pouvoirs essentiellement inégalitaires et dissymétriques que constituent les disciplines. [...] Les disciplines donnent, à la base, garantie de la soumission des forces et des corps. Les disciplines réelles et corporelles ont constitué le sous-sol des libertés formelles et juridiques » (SP, 223-224). Voilà une autre manière de dire que la microphysique du pouvoir est le fond sur lequel s’étaye l’architecture politique-institutionnelle générale.

Mais l’important n’est pas là. L’essentiel, c’est de comprendre que chaque modalité de microphysique développe ses formes propres de mise au jour, ou bien d’occlusion des corps sur lesquels elle agit. L’originalité de Foucault consiste à lier les dispo-

sitifs de visibilité aux échanges entre le visible et l'invisible. Les illustrations majeures de cette analyse sont la ville pestiférée et le panoptique.

A – Différences et affinités entre trois modèles : l'exclusion, le quadrillage et le panoptique

Le chapitre de *Surveiller et punir* intitulé « Le panoptisme » s'ouvre par la description d'un règlement de la fin du XVII^e siècle, sur « les mesures qu'il fallait prendre quand la peste se déclarait dans une ville » (SP, 197). Le quadrillage de la ville déclenche alors une « inspection [qui] fonctionne sans cesse. Le regard partout est en éveil » (SP, 198). À qui sont ces yeux indiscrets et à quoi appliquent-ils leur attention ? La ville se trouve partagée en deux groupes, celui des surveillants (« les intendants, les syndics, les soldats de la garde ») qui circulent et restent vigilants, et celui des surveillés, en gros tous les autres habitants, verrouillés chez eux, qu'ils soient ou non malades. La méthode la plus simple pour s'assurer de l'état de chacun consiste à faire apparaître tout occupant de chaque maison : « Chacun enfermé dans sa cage, chacun à sa fenêtre, répondant à son nom et se montrant quand on lui demande, c'est la grande revue des vivants et des morts. » Encore faut-il, pour cette revue, que les corps viennent se montrer. Les individus venant tour à tour à leurs fenêtres, devenant visibles selon les commandements donnés de l'extérieur, se retrouvent face à face avec l'administration et les personnages qu'elle investit de sa puissance. Partout présent, le pouvoir exige que les individus en quarantaine se montrent à lui d'après les règles qu'il établit. Enfin, pour que ces démarches puissent aboutir, « un système d'enregistrement permanent » est indispensable : « rapports des syndics aux intendants, des intendants aux échevins ou au maire. » À un bout de l'échelle on trouve le maire ; à l'autre bout, chaque citoyen, dont on a enregistré « le nom, l'âge, le sexe, sans exception de condition ». Ainsi saisis par le fonctionnement administratif, les résidents dans leurs cages deviennent des individus, des corps dont on peut reconnaître officiellement l'identité.

Le traitement de la ville pestiférée se distingue de celui dispensé à la communauté touchée par la lèpre. « S'il est vrai, écrit Foucault, que la lèpre a suscité les rituels d'exclusion qui ont donné jusqu'à un certain point le modèle et comme la forme générale du grand renfermement, la peste, elle, a suscité des schémas disciplinaires » (SP, 200). Ici, le partage entre sains et lépreux est simple, c'est-à-dire immédiat et sans reste. Certes, cette opération peut faire place à un regard que la communauté jette sur elle-même, par l'intermédiaire de l'exclusion des autres, comme le montre *l'Histoire de la folie*. Mais elle ne mène ni à une production d'identité ni à une assignation de places, comme dans le quadrillage. Si la séparation des lépreux peut en ce sens être appelée massive, celle des pestiférés est individualisante. Contre le schéma millénaire

d'exclusion de la lèpre, le xvii^e siècle aurait introduit selon Foucault, dans la circonstance de la peste, une nouveauté essentielle, une différenciation officielle des individus qui simultanément les égalise, puisqu'elle les réduit à leur nom, âge et sexe, « sans exception de condition ». C'est le point de départ d'un travail réalisé sur chacun et sur tous, donc à la fois individualisant et global.

Au grand renfermement et au quadrillage de la ville suit l'étude du panoptique. Ce bâtiment représente à la fin du xviii^e siècle ce que le quadrillage a symbolisé au milieu du xvii^e : le schéma épuré de la mise en ordre des corps, comme moyen pour leur gouvernement. Présenté pour la première fois par Jeremy Bentham dans une série de lettres de 1787, le panoptique apparaît comme modèle architectural et fonctionnel idéal pour différentes institutions closes, notamment la prison⁶⁰. Il est vrai que le panoptique n'a jamais été bâti tel qu'il a été imaginé, malgré les démarches de son auteur pendant plus de vingt ans auprès des instances politiques anglaises⁶¹. Cependant, quelques-uns des principes de son architecture ont connu une longue destinée : à partir du xix^e siècle, lit-on dans *Surveiller et punir*, ils ont été adaptés non seulement à la construction de nouvelles prisons, mais aussi à l'aménagement d'hôpitaux, d'usines, de casernes et d'écoles. Parmi ces principes on compte la visibilité, l'individuation et les effets sur l'« âme » des surveillés.

Le panoptique est ce bâtiment circulaire dont un anneau périphérique intérieur est divisé en cellules. Chaque cellule a « deux fenêtres, l'une vers l'intérieur, correspondant aux fenêtres de la tour » de surveillance qui se trouve au centre ; « l'autre, donnant sur l'extérieur, permet à la lumière de traverser la cellule de part en part » (SP, 201). Pour celui qui se trouve dans sa cellule, il est impossible de rester dans la pénombre. Seulement, cette impossibilité ne découle pas d'une instruction momentanée du pouvoir, comme lorsque chaque citoyen était appelé à comparaître à sa fenêtre, mais elle est l'état permanent de quiconque est enfermé dans chaque petite pièce. Celle-ci n'est plus une cage dont l'intérieur échappe au regard, mais bien un espace illuminé. L'individu ne se montre pas, il est simplement vu.

Après la visibilité, un deuxième principe est l'isolement. Dans la prison panoptique, chaque détenu est enfermé dans son compartiment, sans communication avec les autres. La séparation vise à empêcher les contacts entre prisonniers et les méfaits qui en découlent : « complot, tentative d'évasion collective, projet de nouveaux crimes pour l'avenir » (SP, 202). Mais Bentham présente le panoptique comme un modèle pour d'autres lieux : l'école, l'hôpital, l'usine, etc. Selon les besoins, la répartition des

60. Bentham, *Works*, IV, Bristol, Thoemmes, 1995, p. 37-248.

61. Hume, « Bentham's Panopticon : An Administrative History », in Parekh (dir.), *Jeremy Bentham : Critical Assessments*, IV, Londres/New York, Routledge, 1993, p. 189-229.

individus à surveiller peut changer pour prendre des formes plus adéquates que celles du simple isolement. Dans tous les cas, l'aménagement de petits espaces évitera toujours le bavardage, la dissipation, les rixes, les vols, les coalitions. La masse, quel qu'en soit le genre, est divisée et devient contrôlable. Une fois de plus, il ne s'agit pas d'exclure massivement, mais de surveiller différenciellement.

Troisième point et « effet majeur du Panoptique : induire chez le détenu un état conscient et permanent de visibilité qui assure le fonctionnement automatique du pouvoir. » Le passage du corporel à l'incorporel, ou du corps à l'âme, devient patent. Chaque surveillé est pleinement et constamment visible. Reste alors à lui faire croire qu'il est effectivement vu, ou bien qu'il peut toujours l'être. À cette fin, Bentham dispose la tour de surveillance, placée au centre du bâtiment, de manière à ce que le surveillant qui s'y trouve puisse observer à toute heure chaque individu isolé, sans qu'aucun de ces derniers puisse, en retour, l'apercevoir. Il en découle un effet psychologique permanent qui vise à restreindre les actions des surveillés non par la force physique, mais par celle de la conscience. L'« âme » y est produite. Et si Foucault l'entoure encore de guillemets, c'est qu'elle n'est que le résultat d'une technologie matérielle, d'une microphysique – « l'âme, prison du corps » (*SP*, 34).

Voilà esquissées les caractéristiques majeures du panoptique. Trois différences au moins le séparent du modèle du quadrillage. La première concerne les états auxquels ils s'appliquent. La division du territoire touché par la peste n'est envisageable que comme mesure exceptionnelle. Sa durée est relativement brève, car elle s'efface aussitôt le mal supprimé. À l'inverse, le panoptique se présente comme un dispositif stable pour l'existence quotidienne des multiples institutions. Il représente un mode d'aménagement des humains en temps normal. Il ne vise donc pas à maîtriser une situation d'exception, mais à régler un fonctionnement social durable.

La deuxième différence touche à la contrainte impliquée. La division de la ville en compartiments n'est pas séparable d'un appareil militaire et policier, qui déploie des troupes et menace d'anéantissement immédiat les civils désobéissants. Comme le rappelle Foucault, « à la maladie qui apportait la mort, le pouvoir opposait sa perpétuelle menace de mort ; la vie y était réduite à son expression la plus simple » (*SP*, 209). En revanche, pour Bentham, le modèle idéal de la discipline a pour vocation de « faire croître et multiplier » la production, l'économie, l'instruction, la santé, la morale publique. Il est voué au progrès général, et non seulement à celui de la sûreté et de la salubrité des prisons. Si le quadrillage vise à éradiquer un mal et a, en ce sens, une fonction disons négative, « le Panopticon au contraire a un rôle d'amplification ». Autant le premier impose des interdictions sous peine de mort, autant le second a pour but l'accroissement de la production et de la vie.

Enfin, une troisième différence tient au rapport entre l'efficacité du pouvoir et sa visibilité. Le schéma classique met en jeu un pouvoir qui doit être perceptible afin de produire l'effet souhaité : l'individu enjoint de venir à sa fenêtre se montre à l'institution qui réciproquement devient visible pour lui. Le projet moderne suppose le rapport inverse : l'individu ne se montre pas, mais reste toujours visible, tandis que le pouvoir se cache, tout en faisant croire qu'il est toujours présent. En réalité, il ne peut entretenir cette croyance qu'à la condition de ne pas se révéler, de ne pas trahir la direction exacte de son regard à un instant précis, quitte à apprendre aux individus qu'à ce moment-là ils ne sont pas surveillés. À un modèle du pouvoir visible s'oppose un dispositif du pouvoir caché.

On peut ainsi résumer les trois modèles du rapport de visibilité. Dans l'exclusion, les corps du lépreux et du fou deviennent invisibles aussitôt qu'ils sont mis à l'écart. De ce fait, ils intègrent une masse indifférenciée (*SP*, 200). Tout autrement, dans la répartition de la ville il y a une double visibilité : intermittente de la part de l'habitant, permanente de la part du souverain. Enfin, dans le panoptique l'individu surveillé est invariablement visible, tandis que le regard qui le surveille demeure masqué.

Mais le quadrillage et le panoptique n'ont pas seulement des différences, ils présentent aussi des affinités. D'abord, ils appartiennent au même ensemble cohérent de projets pour le gouvernement des gens. Pour subir des changements, le programme disciplinaire auquel ils appartiennent garde une unité essentielle, car il vise toujours à exercer des contrôles aussi serrés que possible sur des populations, que ce soient les résidents d'une ville, les prisonniers, les travailleurs ou les écoliers. Ici et là, les contrôles sont exercés sur chaque individu pris séparément. Et ils sont même des moyens d'individuation, qui défont la masse indifférenciée pour imposer à chacun des consignes communes. Ils se distinguent ainsi de l'exclusion de la lèpre ou du renfermement des « fous », qui n'étaient pas des processus disciplinaires. Si les disciplines se définissent comme « ces méthodes qui permettent le contrôle minutieux des opérations du corps, qui assurent l'assujettissement constant de ses forces et leur imposent un rapport de docilité » (*SP*, 139), alors leur programme général traverse, bien que de manière distincte, tant la surveillance du pestiféré que celle de l'individu panoptisé.

Une deuxième et tout autre affinité entre le quadrillage et le schéma de Bentham, c'est que tous deux peuvent être considérés comme des utopies. « La ville pestiférée, toute traversée de hiérarchie, de surveillance, de regard, d'écriture, la ville immobilisée dans le fonctionnement d'un pouvoir extensif qui porte de façon distincte sur tous les corps individuels – c'est l'utopie de la cité parfaitement gouvernée » (*SP*, 200). Et quand Foucault parle du panoptique, il rappelle qu'« on en a fait souvent une utopie de l'enfermement parfait. [...] Qu'il ait, jusqu'à nous encore, donné lieu à tant de variations projetées ou réalisées, montre quelle a été pendant près de deux siècles son

intensité imaginaire » (SP, 207). De ce point de vue, les deux modèles sont autant de portraits d'un aménagement de l'espace pleinement réussi, en vue d'une mise en ordre rigoureuse. La connotation dépréciative associée à l'emploi de l'utopie dans ce texte ne saurait surprendre : elle contraste certes avec l'usage que d'autres ont pu en faire, mais on sait que depuis *Les Mots et les choses*, Foucault ne manque pas une occasion de discréditer les utopies (voir plus loin, § 22, A).

Une troisième et dernière affinité vient compléter ce tableau : le quadrillage et le panoptique sont peut-être des utopies, seulement ils ne sont pas de simples rêves. Cette distinction est cruciale. Ainsi, « le Panopticon ne doit pas être compris comme un édifice onirique : c'est le diagramme d'un mécanisme de pouvoir ramené à sa forme idéale » (SP, 207). Le même raisonnement convient au quadrillage : « La peste (celle du moins qui reste à l'état de prévision), c'est l'épreuve au cours de laquelle on peut définir idéalement l'exercice du pouvoir disciplinaire » (SP, 200). Il arrive à Foucault de mettre en parallèle le partage de la ville et le raisonnement des juristes de l'époque classique concernant l'état de nature : dans les deux cas il s'agit de modèles idéaux, de « rêves » au sens de constructions imaginaires destinées à éclairer certains problèmes et à leur apporter des solutions. Leur différence, devrait-on ajouter, est que si les hommes de loi ne songent pas à actualiser l'état de nature, les auteurs des projets disciplinaires souhaitaient exécuter leurs plans. Et, pourtant, leurs propositions et règlements tiennent aussi de l'imagination : « rêve politique [...] d'une société disciplinée » concernant le panoptique, rêve « d'une communauté pure » par l'exclusion des lépreux. Après tout, peut-on se demander, ces rêves se sont-ils accomplis ?

Oui et non. Oui, dans la mesure où ils représentent, à leurs époques, les principes qui se sont généralisés à tant d'autres institutions qu'étudie Foucault. Non, si l'on accepte que jamais le pouvoir disciplinaire n'a réussi à effacer entièrement toute zone d'ombre. Foucault peut ainsi refuser l'idée, que d'aucuns lui ont prêtée, d'avoir prétendu dans *Surveiller et punir* que l'on vivait dans une société définitivement disciplinée : « Comme si, justement, tous ces développements n'étaient pas à la mesure d'un insuccès perpétuel⁶². »

B – Comment fonctionne la microphysique ?

L'analyse des rapports de visibilité dans la ville pestiférée et le panoptique permet de porter un regard concret sur la microphysique du pouvoir. Dans « La vie des

62. « La poussière et le nuage » (1980), DE IV, n° 277, p. 15-16.

hommes infâmes », un texte de 1977, ce concept revient en toute force. Au sujet des figures marginales dont les archives judiciaires portent témoignage, Foucault écrit :

« J'ai voulu aussi que ces personnages soient eux-mêmes obscurs ; que rien ne les ait prédisposés pour un éclat quelconque, qu'ils n'aient été dotés d'aucune de ces grandeurs qui sont établies et reconnues – celles de la naissance, de la fortune, de la sainteté, de l'héroïsme ou du génie [...]. J'étais parti à la recherche de ces sortes de particules dotées d'une énergie d'autant plus grande, qu'elles sont elles-mêmes plus petites et difficiles à discerner.

« Pour que quelque chose d'elles parvienne jusqu'à nous, il a fallu pourtant qu'un faisceau de lumière, un instant au moins, vienne les éclairer. Lumière qui vient d'ailleurs. Ce qui les arrache à la nuit où elles auraient pu, et peut-être toujours dû, rester, c'est la rencontre avec le pouvoir : sans ce heurt, aucun mot sans doute ne serait plus là pour rappeler leur fugitif trajet. [...] Toutes ces vies qui étaient destinées à passer au-dessous de tout discours et à disparaître sans avoir jamais été dites n'ont pu laisser de traces – brèves, incisives, énigmatiques souvent – qu'au point de leur contact instantané avec le pouvoir⁶³. »

Voilà la microphysique en acte, l'impact des particules contre un obstacle qui, par un changement de luminosité, révèle leur présence. D'où la référence à la lumière. Le contexte scientifique auquel Foucault puise le mot est évident, avec l'allusion à l'expérience de laboratoire. Mais de la signification plus littérale, on passe vite à l'aspect métaphorique. Ainsi la définition de la technologie politique comme une microphysique rattache cette technologie au domaine des corps individuels envisagés comme particules élémentaires.

Le pouvoir est l'agent qui rend perceptibles les corps. Il acquiert un sens institutionnel, comme quand Foucault parle « d'une microphysique du pouvoir que les appareils et les institutions mettent en jeu » (*SP*, 31). En contrepartie, les individus sont les patients du processus, ils sont les convertis à la nouvelle dimension cellulaire. Le résultat immédiat de ces opérations est la venue au jour des corps : ceux qui étaient destinés à rester invisibles, n'ayant « aucune de ces grandeurs qui sont établies et reconnues », deviennent des objets d'attention. Mais ils deviennent aussi des objets d'intervention (par les expériences, les récompenses, les punitions) autant que des objets et des sujets de discours, ce dont témoignent les archives. Maintenant, de quelle manière est mise en marche la technologie qui aboutit à ces résultats ?

63. « La vie des hommes infâmes » (1977), *DE III*, n° 198, p. 240-241.

Le premier secret de la microphysique est de faire voir ceux qui n'étaient pas vus. L'invisibilité ne se confond pas avec l'inexistence, elle s'apparente plutôt à la qualité de ce qui est indiscernable. Tout comme dans la microphysique scientifique, des entités invisibles viennent au savoir, à la lumière duquel elles n'étaient pas encore exposées, de même dans la microphysique du pouvoir, des étants qui demeuraient hors de la portée des institutions deviennent observables comme de nouveaux objets. Les absents deviennent présents, ils passent d'une région de la société où ils étaient plus ou moins libres, non isolables, obscurs, au champ du pouvoir institutionnel. Ils sont arrachés à l'invisibilité par la force lumineuse du pouvoir. De ce fait, les institutions élargissent leur domaine d'action, en rendant politique, ou en intégrant dans leur pouvoir-savoir, ce qui jusque-là était uniquement social.

Deuxièmement, cette saisie du social par l'institutionnel, bien qu'elle ait pour but d'exercer un effet sur le groupe, s'effectue par le biais d'une attention aux singularités, exercée par les voies du repérage et de l'intervention. La microphysique de laboratoire se compose non seulement de l'observation des particules, mais aussi de leur manipulation. De même, le pouvoir prétend exercer une action réelle sur les sujets. Si dans le cadre des supplices, la justice n'arrête qu'un petit nombre de criminels pour les punir de manière exemplaire, le régime disciplinaire désagrège les ensembles et produit par là l'individuation politique. Ainsi se multiplient les croisements entre les individus et le pouvoir. Pourtant, dans un cas comme dans l'autre, la prise en considération d'un élément séparé équivaut à lui imposer les paramètres ou les consignes de l'institution. Foucault peut donc écrire que la lumière « vient d'ailleurs » : cet « ailleurs » est la région des appareils de gouvernement, qu'ils soient ou non étatiques. L'« ailleurs » est le pouvoir en tant qu'il s'abat sur un corps supplicié devant la foule, ou qu'il divise les vivants disciplinarisés pour les observer et manipuler.

Troisièmement, le pouvoir prétend exercer, par la microphysique, un effet durable. Tant dans la publicité des supplices que dans la constitution de l'« âme » disciplinaire, il s'agit de défendre l'ordre social, point sur lequel insiste Foucault : « la justice n'arrêtait qu'une proportion dérisoire de criminels ; elle arguait du fait pour dire : il faut que la punition soit éclatante pour que les autres aient peur. Donc, pouvoir violent et qui devait, par la vertu de l'exemple, assurer des fonctions de continuité⁶⁴. » Dans la société disciplinaire, il s'agit même d'aménager un espace de prévision, ce qui suppose la mise en ordre de l'ensemble par une mise en ordre des individus et des petits groupes, le panoptisme assurant « une surveillance [...] à la fois globale et individualisante, tout en séparant les individus à surveiller⁶⁵. » D'où l'importance de la généralisation des schémas disciplinaires à travers le réseau social, jusqu'à ce qu'ils atteignent

64. « L'œil du pouvoir » (1977), *DE III*, n° 195, p. 198.

65. *Ibid.*, p. 190.

le plus grand nombre d'institutions et d'individus. Ainsi uniquement l'effet d'ensemble peut être obtenu. Le programme disciplinaire prétend à une normalisation générale : la normalisation et la normalité qui en découle supposent la visibilité. Et lorsque les individus ne l'acceptent pas, lorsque la production de leurs dispositions se heurte à des résistances, on les incarcère sous la lumière absolue, jusqu'à ce qu'ils soient visibles et prévisibles au plus haut degré.

Enfin, quatrième, la microphysique se transforme selon les résultats obtenus. Afin d'être efficace, elle doit répondre aux nouvelles difficultés dans la gestion de la vie commune. Elle s'adapte pour mieux faire face aux résistances. Celles-ci émanent tantôt des objets tantôt des sujets. Si nous reprenons le cas des expertises psychiatriques, nous verrons comment les objets sur lesquels elles portent (l'inculpé et son acte) constamment se dérobent aux qualifications et explications des psychiatres ; comment ils font écran au discours de savoir qui tente de les saisir et de les maîtriser, révélant la fragilité de leur statut d'objets de connaissance. Pourtant, la microphysique a affaire aussi aux résistances des sujets qui contrecarrent *activement* les techniques de pouvoir. Prenons par exemple l'attention à chaque élément singulier qui, dans le programme disciplinaire, a comme limite l'isolement de l'individu. De ce point de vue, les tentatives d'instituer une politique de l'individualisation et de la pleine visibilité suscitent, de la part de ceux à qui ces mesures s'adressent (prisonniers, travailleurs), les oppositions les plus diverses. Si bien que la microphysique parfaite apparaît, elle aussi, comme un rêve : « En effet, c'est un autre élément qui renvoie également Bentham dans l'irréel : la résistance effective des gens⁶⁶. » Si donc le panoptique et le quadrillage de la ville pestiférée sont utopiques, c'est aussi que leurs inventeurs croyaient que leur mise en place ne se heurterait pas à l'opposition des individus. La conséquence de cette double résistance de l'objet et du sujet est que l'observation de chaque élément (du prisonnier, du travailleur, de l'inculpé) et la prévision de son comportement demeurent, en dernière analyse, toujours incertaines.

En résumé, le pouvoir réalise quatre grandes opérations au niveau microphysique : il rend visible ce qui ne l'était pas, il individualise ce qui était massif, il s'applique à produire un comportement général prévisible et utile, et il se métamorphose afin de suppléer à ses propres insuffisances. Les appareils et les institutions de pouvoir semblent réaliser tous ces mouvements de manière cohérente. Cependant, le pouvoir ne décide pas du mode d'être de la microphysique, et c'est même le contraire qui se passe : la microphysique décide du mode d'être d'un pouvoir qui se transforme dans (et par) ses recours aux technologies politiques des corps. Celles-ci ne sont pas simplement un moyen terme entre les pouvoirs et les corps. Elles sont ce qui fonde les termes du rapport microphysique.

66. *Ibid.*, p. 205.

*

À ce stade, on a déjà une idée précise de l'importance accordée par Foucault aux liens entre la visibilité et l'invisibilité. Le champ, le quadrillage, le panoptique, la microphysique sont les schèmes et les concepts dont l'analyse permet de comprendre comment il délimite les époques – Renaissance, âge classique, modernité – à l'aide des échanges entre l'ombre et la lumière. Les périodes de l'histoire se différencient selon la manière dont elles mettent en évidence les corps, dont elles les saisissent afin de les intégrer dans un champ et un système ou bien de les abandonner à l'obscurité. L'exclusion des « fous » et leur médicalisation un siècle plus tard définissent deux tournants dans l'histoire de la folie. Avant et après ces événements, ce domaine se partage de manière si différente que l'on peut à peine dire qu'il s'agit du même espace. De même pour la mise en ordre des corps des citoyens et des prisonniers : le quadrillage et le panoptique distribuent les individus d'une façon si profondément distincte qu'ils symbolisent deux époques diverses. Les mutations temporelles apparaissent intimement liées aux métamorphoses des espaces et, dans l'espace, aux changements des partages sur un plan horizontal. D'une vision temporelle des transformations historiques, nous sommes passés à une compréhension de l'histoire orientée par des principes spatiaux.

CHAPITRE VII

La spatialité et la temporalité

Une nouvelle question pointe : quel rapport existe-t-il entre la spatialité et la temporalité dans le traitement des mutations historiques ? C'est une interrogation différente de celle qui a porté sur les liens entre la visibilité et l'invisibilité, et elle a été posée à Foucault à plusieurs reprises. Lui a toujours répondu de la même façon : le choix d'une approche spatiale n'est pas en contradiction avec une prise en considération de la temporalité. Ce choix implique seulement que le temps y est considéré selon une perspective moins habituelle. Ainsi comprise, la primauté de l'espace sur le temps apparaît comme un principe méthodologique. Or, c'est précisément cette constatation qui nous laisse devant un problème : que gagne et que perd la recherche dès qu'elle emprunte une de ces voies plutôt que l'autre ?

§ 19 – Les aménagements contre l'histoire évolutive

Dans un entretien de 1976 sur la géographie, le problème revient. Voici ce qu'en dit Foucault : « L'utilisation de termes spatiaux vous a un petit air d'antihistoire pour tous ceux qui confondent l'histoire avec les vieilles formes de l'évolution, de la continuité vivante, du développement organique, du progrès de la conscience ou du projet de l'existence. Du moment qu'on parlait en termes d'espace, c'est qu'on était contre le temps. C'est qu'on "niait l'histoire", comme disaient les sots, c'est qu'on était "technocrate". Ils ne comprenaient pas que [...] ce qu'on faisait affleurer, c'étaient des processus – historiques, bien sûr – de pouvoir. La description spatialisante des faits de discours ouvre sur l'analyse des effets de pouvoir qui leur sont liés⁶⁷. »

La première justification de ce choix se trouve donc dans ce qu'il fait apparaître. Longtemps on a cru que certains appareils et institutions, bien que présents dans la vie de tous les jours, ne jouaient qu'un rôle mineur face aux rapports et aux conflits politiques les plus importants. On les regardait par conséquent comme de simples déterminations des grandes lignes du processus historique (conçu par exemple comme ra-

67. « Questions à Michel Foucault sur la géographie » (1976), *DE III*, n° 169, p. 34.

tionalisation générale), ou bien comme les expressions d'une fracture principale, entre dominants et dominés. Ici comme ailleurs, l'idée d'une évolution du tout était patente, même si elle n'était plus pensée en termes de progrès continu ou de décadence fatale.

Dans ce cadre, l'éventualité d'un renversement radical de la situation présente ou la possibilité de choisir un chemin personnel pour faire face à la déréliction n'ont jamais été abandonnées. D'où le poids accordé à la prise de conscience, de groupe ou bien individuelle, censée rendre présente à chacun la logique supposée régler l'histoire : par elle on reconnaîtrait le rôle qu'il conviendrait de jouer à l'intérieur du déroulement du temps. Pour cette raison on entend bien, dans les lignes citées, l'allusion à un certain hégéliano-marxisme allant jusqu'à Sartre, et d'après lequel, comme Foucault l'avait écrit des années auparavant, « le temps [...] est conçu en termes de totalisation et les révolutions n[e] sont jamais que des prises de conscience⁶⁸. »

En outre, le passage cité contient une allusion à Heidegger et au projet existentiel d'un *Dasein* propre, lié à l'appel lancé par le souci à la conscience⁶⁹. Certes, le résultat final de ces deux manières de prendre conscience de soi, du monde et de l'histoire autant que les moyens pour y parvenir sont à maints égards opposés. Mais ils contribuent dans la même mesure à la méconnaissance du rôle et du fonctionnement des institutions mineures, dans lesquelles sont prises nos vies. C'est ce qui permet de les rassembler dans la même phrase : le « progrès de la conscience » et le « projet de l'existence ». Dissoudre la logique globalisante qui subsume les instances de pouvoir-savoir sous des lois d'ensemble, c'est alors un avantage du recours aux catégories spatiales.

Simultanément, les contre-histoires que ce choix rend possibles prennent le contre-pied d'une tradition philosophique considérable. Les « sots », déclare Foucault, sont les derniers représentants de la conception d'une historicité évolutive « si profondément [constituée] qu'elle est encore aujourd'hui pour beaucoup une évidence » (SP, 162). Or, cette intelligence de l'histoire a eu ses monuments majeurs, parmi eux les philosophes responsables pour l'anathème jeté sur l'espace : « Parmi toutes les raisons qui ont induit pendant si longtemps une certaine négligence à l'égard des espaces, explique-t-il, je n'en citerai qu'une, qui concerne le discours des philosophes. [...] Depuis Kant, ce qui pour le philosophe est à penser, c'est le temps. Hegel, Bergson, Heidegger. Avec une disqualification corrélative de l'espace qui apparaît du côté de l'entendement, de l'analytique, du conceptuel, du mort, du figé, de l'inerte⁷⁰. »

68. « Michel Foucault explique son dernier livre » (1969), DE I, n° 66, p. 775, et AS, 22.

69. Heidegger, *Être et temps*, tr. Martineau (à partir de la 10^e éd., Tübingen, Max Niemeyer, 1963), Paris, Authentica (hors commerce), 1985. *Sein und Zeit* (1927), GA 2, § 53, 56-57 et 60.

70. « L'œil du pouvoir » (1977), DE III, n° 195, p. 193.

Il faudrait émettre ici une réserve. En toute rigueur, Heidegger n'est pas seulement un penseur du temps. Au premier regard, on pourrait effectivement croire que son œuvre s'imposerait dans le xx^e siècle comme l'exemple majeur de la soumission philosophique de l'espace au temps. En effet, n'a-t-il pas mis le temps au centre de son ontologie fondamentale ? Toutefois, s'arrêter là serait ignorer la profondeur du tournant de sa pensée, qui l'emmène du temps vers l'espace, comme condition de l'apparition des étants ou du dévoilement de l'Être⁷¹. D'où l'importance accrue des concepts d'*Ereignis*, de *Lichtung* et d'*aletheia*, tous ancrés dans la spatialisation des mouvements de venue à la présence et de retrait dans l'absence. On ne devrait même pas hésiter à écrire que, au cœur du siècle dernier, Heidegger fut le symbole majeur de la transition philosophique vers l'espace, après sa dernière et monumentale tentative, dans *Sein und Zeit*, d'asseoir la pensée de l'être sur la temporalité. Finir la liste des monuments par Heidegger n'est donc qu'une manière de brouiller les pistes pour la compréhension de l'influence réelle de ce penseur dans le travail de Foucault.

Cela est d'autant plus vrai que l'importance des schèmes spatiaux heideggeriens pour comprendre des perspectives historiques foucaaldiennes est facile à démontrer. Ces schèmes, qui se distinguent et même s'opposent à ceux d'Aristote, invitent à renouer avec la question du rapport entre la naissance, la mort et les changements locaux sur le plan de la visibilité. Quand Aristote distingue deux grands types de changement, il soumet le mouvement à la génération et à la corruption. Selon lui, il faut d'abord s'assurer de l'existence d'un être, pour découvrir ensuite comment il est affecté par le mouvement. Heidegger raisonne d'une tout autre manière : d'après lui, l'existence et la non-existence ne sont pensables que sur un fond de mouvement préalable. Partant de deux mots du vocabulaire aristotélicien – *genesis*, la génération, et *phthora*, la corruption – le texte intitulé « La parole d'Anaximandre⁷² » en change de fond en comble les significations. Désormais, ils « sont à penser à partir de la *phusis*, et à l'intérieur de celle-ci, comme des modes du lever et du coucher qui s'éclaircit⁷³. » Dans ce mouvement, il n'y a plus de génération et de corruption telles que les comprend Aristote, mais il y a au contraire de l'éclaircissement (de la venue à la lumière) et de l'obscurcissement (du départ vers la pénombre).

On revient par là au plan de la visibilité. L'apparition et la disparition occupent le lieu ontologique central et ne laissent qu'une place mineure à la naissance et à la mort,

71. Voir Franck, *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris, Minuit, 1986, p. 13-14, 59 et le chapitre IX, « Espace et temporalité ».

72. Heidegger, « La parole d'Anaximandre », tr. Brokmeier, in Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 387-449. « Der Spruch des Anaximander » (1946), *Holzwege*, GA 5, p. 321-373. La traduction est modifiée au besoin.

73. « Vielmehr sind *genesis* und *phthora* aus der *phusis* und innerhalb dieser zu denken : als Weisen des sich lichtenden Auf- und Untergehens. » *Ibid.*, p. 341-342 ; tr. p. 411.

pour ne pas dire qu'elles les effacent en entier. Si notamment toute la thématique de la mort, cruciale dans *Être et temps*, se dissipe dans les *Chemins qui ne mènent nulle part*, c'est que l'effort de Heidegger est ici de saisir l'épanouissement et l'anéantissement comme des allées et venues à la présence, et non à l'existence. Il peut donc écrire : « Ce qui est passé et ce qui est à venir sont aussi dans la présence, mais à l'extérieur de la région dans laquelle tout se découvre. Ce qui est dans la présence mais à l'extérieur du temps présent est l'absent. En tant que tel, l'absent se rapporte essentiellement à ce qui est dans la présence mais dans le temps présent, pour autant qu'il ou bien vient à la région où tout se découvre, ou bien la quitte⁷⁴. » Ainsi, le passé, le présent et le futur ne sont plus des moments se succédant dans l'existence, le moment présent étant le seul qui existe réellement, le passé n'existant plus et le futur pas encore. De fait, passé, présent et avenir sont coprésents, au sens où ils *sont* sur le même plan, celui de l'Être désormais saisi comme présence.

Or, plus Foucault s'éloigne des ruptures radicales au profit des enveloppements et des variations, plus il semble s'approcher de cette manière de raisonner. Dans l'éthique surtout, les catégories de génération et de corruption (comprises comme naissance et mort) sont entièrement résorbées par la visibilité et l'invisibilité. Celles-ci opèrent toutes deux comme présentes l'une à l'autre, ou comme ensemble d'éléments qui entrent toujours (du moins sont-ils toujours susceptibles d'entrer) dans de nouvelles combinaisons originales.

Revenons maintenant à l'opposition entre les pensées axées sur le temps et celles fondées sur l'espace, afin de mettre au jour un rapport essentiel. Au moment où Foucault relance cette opposition dans l'entretien sur la géographie, l'idée que l'époque de l'histoire temporalisée était parvenue à son terme ne constituait plus une nouveauté⁷⁵. Lui-même avait fait l'apologie d'une pensée spatiale dix ans plus tôt, dans sa conférence de 1967 intitulée « Des espaces autres ». Cette pensée, explique-t-il alors, ne veut pas oublier le temps, mais « uniquement » le détrôner. Dans sa conférence, il atteste la transition du temps à un statut secondaire, notamment à l'intérieur du courant structuraliste :

74. *Ibid.*, p. 347 ; tr. p. 418 : « Auch das Vergangene und Zukünftige ist Anwesendes, nämlich außerhalb der Gegend der Unverborgenheit. Das ungegenwärtig Anwesende ist das Abwesende. Als dieses bleibt es wesensmäßig auf das gegenwärtig Anwesende bezogen, insofern es entweder in die Gegend der Unverborgenheit hervorkommt oder aus ihr weggeht. »

75. D'autres l'avaient découvert bien avant, comme Max Weber. Sur sa rupture « avec les prémisses de la philosophie de l'histoire, aussi bien qu'avec les hypothèses fondamentales de l'évolutionnisme », et sur « la parenté » de ses positions avec la généalogie nietzschéenne « antihistorique » dont se réclame Foucault, voir Catherine Colliot-Thélène, *Études wébériennes*, Paris, PUF, 2001, p. 11-16.

« L'époque actuelle serait plutôt l'époque de l'espace. Nous sommes à l'époque du simultané, [...] de la juxtaposition, [...] du proche et du lointain, du côté à côté, du dispersé. Nous sommes à un moment où le monde s'éprouve, je crois, moins comme une grande vie qui se développerait à travers le temps que comme un réseau qui relie les points et qui entrecroise son écheveau. [...] Le structuralisme, ou du moins ce qu'on groupe sous ce nom un petit peu général, c'est l'effort pour établir, entre des éléments qui peuvent avoir été répartis à travers le temps, un ensemble de relations qui les fait apparaître comme juxtaposés, opposés, impliqués l'un par l'autre, bref, qui les fait apparaître comme une sorte de configuration ; et à vrai dire, il ne s'agit pas par là de nier le temps ; c'est une certaine manière de traiter ce qu'on appelle le temps et de ce qu'on appelle l'histoire⁷⁶. »

Ainsi, autant des philosophes ont jeté sur l'espace un anathème puissant, autant l'une des tâches des savoirs de l'homme est de récupérer cette dimension, afin de penser une nouvelle période de l'histoire. Pour la philosophie qui naît alors en France, et après un XIX^e siècle et un début de XX^e sans conteste voués au temps, la tâche urgente, insiste Foucault, est d'apporter à ce retour de l'espace sa raison d'être théorique. Rien d'étrange, donc, à ce qu'en 1967 Foucault associe les sciences humaines et leur archéologie sous la même désignation générale de structuralisme.

Ceux qui pensent à partir de l'espace, remarque-t-il, font apparaître des configurations. Dans ses recherches, il obtient cet effet par le croisement de deux plans, le premier vertical, liant la surface à la profondeur, le second horizontal, permettant les échanges entre la lumière et l'ombre. Celui-là tient à la naissance et à la mort des étants, celui-ci à leur visibilité ou invisibilité. Mais puisque cette configuration complexe rassemble ce qui n'était perçu avant que comme « des éléments [...] répartis à travers le temps », on dit alors qu'elle spatialise ce qui n'était que temporalisé. Ainsi, la configuration prend la figure de l'époque : celle-ci est une période définie par la stabilité d'un aménagement, déterminé par le croisement des plans vertical et horizontal.

Si la pensée foucauldienne de l'ordre des choses et de sa transformation est dominée par des schèmes et des terminologies spatiales, le temps y joue toutefois un rôle. Foucault l'affirme : pas plus que le discours d'une époque ne peut prétendre énoncer les critères de toute scientificité, aucune technique microphysique ne saurait établir une fois pour toutes les règles de fonctionnement du pouvoir. Aussi l'analyse doit-elle toujours tenir compte d'un rapport solide entre l'espace et le temps, quand bien même ce rapport mène à un ancrage radical dans l'époque, à un « nul ne peut sauter par-dessus son temps. »

76. « Des espaces autres » (1967), *DE IV*, n° 360, p. 752.

Or, après avoir dissous la logique globalisante qui subsumait les instances microphysiques sous des lois ou principes abstraits, le choix spatial nous révèle sa deuxième grande conséquence : il libère la réflexion du carcan de l'avenir, de cette obligation de faire des projets pour le lendemain, comme s'il se laissait prévoir à partir d'aujourd'hui, comme s'il en était la suite probable, voire nécessaire. Il va sans dire qu'une telle « prévision » n'est rien d'autre qu'une projection, sur le futur, des valeurs du présent, comme si celles-ci étaient constantes. La raison spatiale, en remplaçant la temporalisation de l'histoire par les discontinuités, interdit ce type de raisonnement.

§ 20 – La spatialité verticale

Regardons maintenant de plus près chacune de ces perspectives (horizontale et verticale), puisqu'elles nous permettent de saisir différentes caractéristiques de la pensée foucauldienne de l'histoire. Sous l'angle de la verticalité, les configurations sont dominées par un fond qui sous-tend tout le reste. Cependant, dès que l'on raisonne en termes de fondement, tout ce qui repose sur le fond doit être reconduit à lui. Cette logique, que nous avons trouvée à l'œuvre depuis le début de notre recherche, débouche sur des conclusions surprenantes, à la fois par leur puissance et leur invraisemblance. Un cas aussi concret qu'exemplaire est celui de l'interprétation du panoptique.

Dans *Surveiller et punir*, Foucault prend l'invention de Bentham pour l'expression épurée des règles et de l'essence du programme disciplinaire moderne. Aussi retrouve-t-il en elle chacune des lignes de la microphysique caractéristiques de l'époque : application au groupe de procédures strictes de savoir et de pouvoir visant l'individuation, recherche de la pleine visibilité, production d'une « âme » imbue des principes de surveillance de son propre corps, maintien et renforcement quotidien du fonctionnement du dispositif, enfin accroissement pacifique de la production et des conditions de vie (santé, éducation, sûreté). Ces éléments qui constituent la base d'une microphysique se trouvent disséminés partout où des techniques de pouvoir-savoir sont employées. De surcroît, ils supportent l'architecture macrophysique. De là à prétendre que nous sommes « dans la machine panoptique » (*SP*, 219), il n'y a qu'un petit pas, que Foucault n'hésite pas à franchir :

« Notre société n'est pas celle du spectacle, mais de la surveillance ; sous la surface des images, on investit les corps en profondeur ; derrière la grande abstraction de l'échange, se poursuit le dressage minutieux et concret des forces utiles ; les circuits de la communication sont les supports d'un cumul et d'une centralisation du savoir ; le jeu des signes définit les ancrages du pouvoir [...]. Nous sommes bien moins grecs que nous ne le croyons. Nous ne sommes ni sur les gradins ni sur la scène, mais dans

la machine panoptique, investis par ses effets de pouvoir que nous reconduisons nous-mêmes puisque nous en sommes un rouage » (*SP*, 218-219).

Une bonne dose de précaution est requise pour lire ces lignes. Expriment-elles réellement la pensée de Foucault ? Ou bien appartiennent-elles aux discours qui constituent son objet, mais auxquels il ne souscrit pas ? Foucault affirme que des phrases telles que « l'appareil disciplinaire produit du pouvoir » ou « peu importe qui exerce le pouvoir » ne rendent pas compte de sa vision personnelle ; elles reprennent plutôt ce que d'autres auteurs, Bentham en premier lieu, pensaient eux-mêmes⁷⁷. Et, dans une référence au panoptique, il ajoute : « qu'on veuille bien se reporter au texte cité : sans aucune équivoque possible, c'est l'analyse du programme benthamien⁷⁸ ». Serait-ce également le cas pour cet extrait sur la société de surveillance ?

Revenant sur l'ouvrage du criminaliste allemand Nikolaus Heinrich Julius, auteur d'un ensemble de *Leçons sur les prisons* prononcées à Berlin en 1827⁷⁹, Foucault résume ses commentaires sur le programme panoptique : « Julius lisait comme un processus historique accompli ce que Bentham avait décrit comme un programme technique. » Les mots qui succèdent immédiatement sont ceux déjà cités : « Notre société n'est pas celle du spectacle, mais de la surveillance ». Aussi plonge-t-on dans la perplexité : l'idée de la « machine panoptique » est-elle de Julius ou bien de Foucault ? Ferait-on un contresens, en pensant qu'elle est de Foucault et non de l'auteur commenté ?

En face du doute, on ne peut que suivre le conseil de se reporter au texte original. Néanmoins, on constate alors que l'enquête est vaine : on a beau fouiller le livre de Julius, on n'y trouvera rien de cela. Tout en faisant allusion « à la construction et la distribution d'édifices destinés à surveiller en même temps une grande multitude d'hommes⁸⁰ », le criminaliste ne fait aucune généralisation d'un panoptisme qui recouvrirait l'ensemble de « notre société ». Si bien que l'idée selon laquelle on serait, en tant que société, « dans la machine panoptique » ne peut venir que de Foucault. Aussi comprend-on mieux le sens d'un passage de *Surveiller et punir* : Le « panoptisme partout répandu [dans la société moderne] fait fonctionner [...] une machinerie à la fois immense et minuscule qui soutient, renforce, multiplie la dissymétrie des pouvoirs et rend vaines les limites qu'on lui a tracées. Les disciplines infimes, les panoptismes de tous les jours [...] ont été [...] la contrepartie politique des normes juridiques selon lesquelles on redistribuait le pouvoir » (*SP*, 224-225). Cette fois, Foucault nuance

77. « La poussière et le nuage » (1980), *DE IV*, n° 277, p. 17-18.

78. *Ibid.*, p. 18.

79. Julius, *Leçons sur les prisons présentées en forme de cours au public de Berlin, en l'année 1827*, tr. Lagarmitte, Paris, F. G. Levrault, 1831.

80. *Ibid.*, p. 385.

quelque peu son propos précédent. Il substitue la diffusion et la dispersion d'un même type de fonctionnement à l'idée d'une machine qui pourrait sembler totale et sans interstices. Cela ne change pourtant rien au fait que ce type d'interprétation généralisatrice est typique de *Surveiller et punir*. Elle n'est pas un décalque d'un autre auteur.

Cet éclaircissement suscite un problème capital. Au contraire de ce que prétend Foucault, il n'est aucunement sûr qu'on ne soit pas dans la société du spectacle, si de toute façon on tient à garder ce vocabulaire. Au spectacle, il oppose la surveillance. Le premier concerne les images et les échanges comme moyens de la communication, tandis que la seconde a trait à l'emprise sur les corps et au dressage. Pourtant, dans ce qui semble une exclusion du spectacle, Foucault néglige un pan de la vie des sociétés occidentales modernes, celui de la représentation ou de la redistribution du pouvoir comme une de leurs dimensions essentielles. Dans nos sociétés, les choix collectifs par lesquels le pouvoir est redistribué se déroulent dans des circonstances spectaculaires, pour autant qu'ils impliquent un théâtre ou une assemblée, bref un espace dans lequel la plupart des hommes et des femmes, voyant et écoutant un nombre d'acteurs réduit, votent pour les uns et contre les autres. Plus généralement, les sujets soumis à un vote sont des mesures qui concernent la vie de tous, et donc aussi de ceux qui votent. En dernier ressort, cela nous empêche de comparer cette forme de spectacle au cirque romain, où il s'agissait pour les uns de décider de la vie et de la mort des autres.

En contrepartie, un principe essentiel du panoptique – qu'il soit aménagé en prison, hôpital ou atelier – est l'absence de gouvernement du groupe par lui-même. Ceux qui sont soumis à la surveillance n'ont pas le droit de choisir le mode de fonctionnement de la « micro-société » à laquelle ils appartiennent. Aussi se trouvent-ils dans une « machine panoptique ». Foucault rapporte les mots de Bentham, selon lesquels « n'importe quel membre de la société aura le droit de venir constater de ses yeux comment fonctionnent les écoles, les hôpitaux, les usines, les prisons. Pas de risque par conséquent que l'accroissement de pouvoir dû à la machine panoptique puisse dégénérer en tyrannie ; le dispositif disciplinaire sera démocratiquement contrôlé, puisqu'il sera sans cesse accessible "au grand comité du tribunal du monde" » (SP, 209). Seulement, cela n'a rien de démocratique, car la démocratie suppose que les gouvernés aient un mot à dire sur le gouvernement, voire qu'ils soient eux-mêmes les gouvernants. Or, dans la machine panoptique il n'y a pas, à strictement parler, des gouvernés, mais uniquement des surveillés. Nous ne pouvons dire en aucun cas de nous-mêmes que, en tant que société, nous sommes dans une pareille machine.

Opposer le spectacle à la surveillance ne peut ainsi qu'être une surenchère réductrice. Julius mettait en évidence l'invention de son temps qui rendait possible à un petit nombre de gens d'en regarder un grand nombre. Ce faisant, il opposait effectivement ces deux groupes. Mais cette opposition n'était, en toute rigueur, qu'une diffé-

renciation, et il était loin de suggérer que les vieux schémas, par lesquels un ensemble réduit d'objets était rendu visible à un grand nombre d'hommes, avaient disparu ou étaient devenus obsolètes. Là encore c'est Foucault, et non Julius, qui fait exclure le vieux (le spectacle) par le neuf (la surveillance), ce qui nous conduit à la conclusion suivante : tant que le problème est posé sous la forme d'un choix entre le spectacle et la surveillance, on n'aura pas à trancher entre les deux, mais il faudra les penser ensemble⁸¹.

De là découle un deuxième problème. Pourquoi, dans sa généralisation, Foucault néglige-t-il le spectacle au profit de la surveillance ? Encore le mot négliger n'est-il pas le bon. En effet, il s'agit de *faire dépendre* le spectacle de la surveillance. Voilà que réapparaît le rapport de fondation. À sa manière, Foucault pense les deux termes ensemble. Seulement, il leur accorde des statuts si différents qu'à la fin l'un se trouve entièrement subordonné à l'autre, et que par conséquent l'intelligence de l'ensemble nous apparaît comme tout à fait déséquilibrée.

Contre la temporalisation de l'histoire, Foucault fait un choix *fondamental* : il pense l'histoire des domaines de l'expérience (savoir, pouvoir, éthique) sous le modèle des époques dont le mode d'être plonge ses racines dans un fond qui en sous-tend les déterminations visibles. Dans le cas du pouvoir, qui occupe ici notre attention, l'époque moderne peut être dite disciplinaire dans son genre et panoptique dans son espèce. Qu'il y ait par ailleurs des structures macrophysiques (juridiques, politiques ou économiques) d'un certain type, cela lui semble secondaire. Dans la mesure où les manifestations du pouvoir se divisent en microphysiques-fondamentales et macrophysiques-superficielles, la spatialité introduite par cette division détermine la temporalité des époques. La spatialité prime sur la temporalité.

Tentons de penser cela de manière concrète. Comme le quadrillage de la ville pour l'âge classique, le panoptique est le symbole du programme disciplinaire pour l'époque moderne. Avant d'être un rêve jamais réalisé, il est la condensation de principes réels, déjà à l'œuvre au moment où Bentham écrit ses lettres. La capacité persuasive du discours de Foucault réside en ceci qu'il rabat sur cette figure tous les autres principes en fonctionnement dans des institutions de type différent à la même période. Aussi le spectacle est-il mis au second plan, au profit de la surveillance, et la société réduite en dernière instance aux panoptismes de tous les jours, qui ne sont au fond que la version mitigée de « la machine panoptique ». Il n'est donc pas surprenant que Foucault puisse croire que notre société se caractérise fondamentalement par les

81. Agamben associe avec raison la surveillance au spectacle, même si pour ce faire il va, tout en affirmant le contraire, à l'encontre de Foucault. Agamben, « Introduction », *Homo sacer*, I, Paris, Seuil, 1997.

systèmes panoptiques qui tentent à l'infini de discipliner. Cette conclusion découle naturellement du choix préalable de tout ramener à une seule racine : les techniques microphysiques.

Cela rappelle le retournement de l'ordre des domaines. Désormais, les implications de ce retournement sont plus nettes. Souvenons-nous de l'importance de la généralisation de certaines techniques à tout le corps social. Ne convient-il pas de se redemander quelle en est la signification réelle ? La réponse est la suivante : l'idée que ce déploiement des techniques qui, dans la modernité, atteint le stade du panoptisme partout disséminé, est la marque essentielle d'une époque n'est possible que par une généralisation préalable de nature non pas historique, mais méthodologique. Cette généralisation originelle est ce qui permet de regarder le pouvoir à partir d'un secteur aussi spécifique que les prisons, et plus encore de regarder les prisons à partir d'un seul modèle, celui de Bentham. Si on choisit de mesurer toutes les formes du pouvoir à l'aune du système carcéral, rien de plus prévisible que de se retrouver soi-même à la fin prisonnier, en tout cas pris au piège de cette grille du regard, et de l'histoire qu'à partir d'elle on a construit. L'extrapolation théorique est donc la base sans laquelle la généralisation historique foucauldienne ne serait pas possible. À ce titre, le premier inconvénient de la voie spatialisante de Foucault est le privilège qu'elle accorde à un lieu, au détriment des autres. La macrophysique et le spectacle restent sous la dépendance de la microphysique et de la surveillance. Ils ne sont pas pensés ensemble, mais plutôt dans la subordination des premiers aux derniers. Le résultat ne peut être que la misère de la liberté face à la puissance de l'assujettissement.

Le schème de la spatialité verticale est doublement radical, à la fois fondamental et appliqué avec la plus grande détermination. Ainsi permet-il de ramener à la malveillance de la microphysique, outre les structures macrophysiques, les savoirs de l'homme. En effet, *Surveiller et punir* annonce depuis le début son intention de reconduire les théories morales et les positivités aux technologies : « Au lieu de traiter l'histoire du droit pénal et celle de sciences humaines comme deux séries séparées [...], chercher s'il n'y a pas une matrice commune et si elles ne relèvent pas toutes deux d'un processus de formation "épistémologico-juridique" ; bref, placer la technologie du pouvoir au principe et de l'humanisation de la pénalité et de la connaissance de l'homme » (SP, 28). Le programme concernant la dernière est accompli dans le chapitre intitulé « Le panoptisme ». On y lit la phrase suivante : « Ces sciences dont notre "humanité" s'enchant depuis plus d'un siècle ont leur matrice technique dans la minutie tatillonne et méchante des disciplines et de leurs investigations » (SP, 227). Pour saisir pleinement ce qui se trouve ici en question, rappelons-nous que la matrice est ce qui permet de reproduire des objets discursifs ou des pratiques conformes à l'original. Il y a donc là un rapport évident au temps, d'après lequel la spatialité verticale instaure un mode d'être *qui perdure*, par sa capacité à transmettre sa forme aux

objets. De surcroît, ce rapport au temps n'est pas valable seulement à l'intérieur d'une époque, mais il existe une sorte de répétition des différences entre les périodes de l'histoire du pouvoir. On l'avait déjà pressenti, le rapprochement entre le quadrillage et le panoptique n'est possible que parce que tous deux sont des modèles dont le pouvoir se sert pour dresser les corps. De même, le grand renfermement et la psychologie répètent de façon distincte et à des époques séparées l'oubli de la folie. Désormais, avec la recherche d'une « matrice commune » des sciences de la nature et de celles de l'homme, on reçoit une nouvelle preuve de ce retour du même sous des formes différentes. Pour *Surveiller et punir*, les procédures inquisitoriales fournissent le modèle pour les enquêtes sur ces deux règnes de la science : quelque chose de décisif hérité de « l'Inquisition – cette immense invention que notre douceur récente a placée dans l'ombre de notre mémoire » – subsiste dans l'examen disciplinaire et « l'inquisition judiciaire » (*SP*, 227-228). « Autre pouvoir, autre savoir » (*SP*, 227), résume Foucault. À quoi on ne peut plus ne pas ajouter : la même méchanceté.

Du moins en ce qui concerne l'approche du pouvoir, il y a donc un deuxième inconvénient du choix spatial. Le pouvoir ne désigne pas seulement l'ensemble des rapports de force en acte, mais aussi et surtout les institutions et appareils qui mettent en jeu la microphysique. Or, c'est précisément en ce sens qu'il nous apparaît comme malveillant. Cette malveillance, composante semble-t-il impérissable du pouvoir-savoir, prend des formes différentes selon les époques : tantôt elle supplicie tantôt elle surveille, tantôt elle se montre tantôt elle se cache, tantôt elle punit tantôt elle récompense. Mais elle est toujours présente. Finie l'histoire temporalisée, il n'y a plus lieu de parler de progrès ni de décadence. À leur place, on retrouve la même méchanceté qui revient pour s'en prendre à nous.

§ 21 – La spatialité horizontale

Le deuxième plan des configurations est l'horizontalité, dont la notion de champ, examinée plus haut, est un cas majeur. Maints autres passages nous renvoient constamment à cette dimension ; ainsi cet extrait de *Moi, Pierre Rivière* : « Je crois que si nous avons décidé de publier ces documents, tous ces documents, c'est pour dresser en quelque sorte le plan de ces luttes diverses, restituer ces affrontements et ces batailles, retrouver le jeu de ces discours, comme armes, comme instruments d'attaque et de défense dans des relations de savoir et de pouvoir⁸². » Nous voilà d'emblée sur le plan des rapports de pouvoir, ou sur le pouvoir compris comme plan⁸³. Nous nous

82. Foucault (dir.), *Moi, Pierre Rivière...*, Paris, Gallimard/Julliard, 1973, p. 12.

83. Sur le « champ des rapports de force » et le « champ des relations de pouvoir », voir VS, 128-129. L'idée du pouvoir comme champ relationnel restera jusqu'à la fin : « Vous savez, je ne cherchais pas vraiment à décrire des figures de domination lorsque j'ai parlé des médecins

retrouvons à même une surface sur laquelle nous discernons des lignes, des déplacements, des échanges, des champs avec leurs personnages, actes, paroles, récits et, bien entendu, leurs interférences. Si bien que la configuration horizontale nous est présentée comme un espace singulier, un terrain de conflit.

A – Exclusion et inclusion

À l'horizontale, les deux mouvements les plus importants sont sans doute l'exclusion et l'inclusion. L'alternance entre l'expulsion de certains êtres hors de la communauté et leur intégration dans d'autres espaces est un signe de ce qui change entre deux périodes historiques. L'exclusion des lépreux, qui fournit le modèle pour le renfermement des « fous », et l'inclusion du citoyen pestiféré, qui pousse à l'extrême les mécanismes de surveillance dans la première phase du programme disciplinaire, en sont des exemples. Par l'étude de ce commerce, Foucault distingue les âges historiques, notamment classique et moderne.

En y regardant de plus près, on s'aperçoit que les lépreux comme les « fous » sont exclus de la société de manière massive, tandis que les pestiférés sont certes happés par la discipline, mais par individuation. Afin de déchiffrer les enjeux de ces mouvements, posons deux questions précises. D'abord, qui exclut qui de quoi, et comment ? Réciproquement, qui inclut qui dans quoi, et comment ? Dans le cas du fou au XVII^e siècle, il est facile de savoir qui l'expulse : c'est le pouvoir central, et même royal⁸⁴. L'expulsé est le « fou ». Et il est expulsé de la vie sociale. Ce bannissement est à peu près contemporain de celui de la déraison par la raison du domaine du savoir, que Foucault repère entre Montaigne et Descartes (*HF*, 67-70).

Ici et là, les êtres et les principes renvoyés perdent de leur visibilité et même de leur positivité. Ils plongent dans une ombre qui est presque une nuit. Inversement, le citoyen pestiféré surgit à la lumière d'un pouvoir qui l'intègre dans son réseau. Les agents des inclusions disciplinaires peuvent avoir des visages et des noms, comme Tuke et Pinel qui, à la fin de l'âge classique, « pestifèrent » les « fous », en les soumettant aux procédures d'individuation disciplinaire (*HF*, 576-632). En faisant cela, les

et autres personnages du même type, mais plutôt à décrire des gens à travers qui le pouvoir passait ou qui sont importants dans le *champ des rapports de pouvoir*. Le patient d'un hôpital psychiatrique se trouve placé à l'intérieur d'un *champ de rapports de pouvoir* assez complexes, qu'Erving Goffman a très bien analysés. » « Espace, savoir et pouvoir » (1982), *DE IV*, n° 310, p. 277 ; nous soulignons.

84. Voir les multiples références de l'*Histoire de la folie* « à cet édit royal du 27 avril 1656 qui portait création de l'Hôpital général » (*HF*, 90).

deux hommes symbolisent l'intégration de la folie dans les champs de la médecine et de la psychiatrie. La médicalisation de la folie après la Révolution est ainsi une forme d'inclusion. Les gestes des médecins marquent le début d'une nouvelle époque des rapports entre raison et folie, et signalent un changement d'ère. Les exclusions et les inclusions refigurent le partage d'une surface d'ombre et de lumière, en réaménageant l'attention prêtée aux étants qui y trouvent leur place.

Les questions du *qui* et du *quoi* permettent d'éviter toute confusion. On comprend dès lors dans quelle mesure la mise à mort, le bannissement de la société et la médicalisation concernent des espaces différents. On peut plus facilement se demander quel espace l'individuation disciplinaire fait intervenir. Celle-ci est la procédure par laquelle chaque être humain est différencié de ses semblables selon des caractères qui lui sont propres. Chez Foucault, elle est toujours une incorporation des étants dans un espace dit social. Il peut ainsi déclarer :

« illusion de croire que la folie – ou la délinquance, ou le crime – nous parle à partir d'une extériorité absolue. Rien n'est plus intérieur à notre société, rien n'est plus intérieur aux effets de son pouvoir que le malheur d'un fou ou la violence d'un criminel. Autrement dit, on est toujours à l'intérieur. La marge est un mythe. La parole du dehors est un rêve qu'on ne cesse de reconduire. On place les "fous" dans le dehors de la créativité ou de la monstruosité. Et, pourtant, ils sont pris dans le réseau, ils se forment et fonctionnent dans les dispositifs du pouvoir⁸⁵. »

Aussitôt que les fous et les criminels constituent des objets de savoir et de pouvoir, ils sont pris dans l'espace de la société, ils y sont inclus. L'individuation est une insertion. Maintenant, il n'y a pas lieu de confondre deux sens du mot *société*. En un premier sens, il désigne l'espace de circulation plus ou moins libre de chacun dans ses contacts avec les autres. Par exemple, on dit qu'un prisonnier est exclu de la société, seule raison pour laquelle on peut prétendre l'y réinsérer quand sa peine est finie. Mais le terme *société* peut signifier aussi l'ensemble de toutes les formes de rapports entre les êtres humains et, par conséquent, aussi celles des rapports de savoir et de pouvoir. Dans ce cas, les discours médicaux ou judiciaires, avec leurs sujets et objets respectifs, appartiennent également à la société, sans qu'il y ait plus de marge : tout est à l'intérieur, tout est social. Être exclu de *la société* ou inclus en elle peut donc vouloir dire deux choses bien différentes, selon la manière dont on conçoit l'espace social.

Par là se trouve défait le paradoxe apparent sur le mythe de la marge. Foucault est d'ailleurs le premier à reconnaître que les interventions disciplinaires visent dans bien des cas à justifier, voire à renforcer des exclusions : « D'un côté, on "pestifère" les

85. « L'extension sociale de la norme » (1976), *DE III*, n° 173, p. 77.

lépreux ; on impose aux exclus la tactique des disciplines individualisantes ; et d'autre part l'universalité des contrôles disciplinaires permet de marquer qui est "lépreux" et de faire jouer contre lui les mécanismes dualistes de l'exclusion » (SP, 201). Ainsi, on inclut d'abord certains sujets dans les disciplines, qui sont des formations sociales. Mais on ne le fait que pour ensuite mettre à l'écart certains d'entre eux de manière plus savante et avec plus d'autorité. L'inclusion dans la société disciplinaire est le moyen de nouvelles procédures d'exclusion. Elle est la raison de l'existence de nouvelles marges.

Surveiller et punir ne fait pas de distinction entre les institutions où ce phénomène a lieu. Le livre le donne à voir à un seul niveau, qui rassemble, « depuis le début du XIX^e siècle[,] l'asile psychiatrique, le pénitencier, la maison de correction, l'établissement d'éducation surveillée, et pour une part les hôpitaux, d'une façon générale toutes les instances de contrôle individuel » (SP, 201). En approchant ces espaces et encore d'autres sous le principe général du panoptique, Foucault peut enfin les reconduire tous à un seul, l'institution de la surveillance par excellence : « Quoi d'étonnant si la prison ressemble aux usines, aux écoles, aux casernes, aux hôpitaux, qui tous ressemblent aux prisons ? » (SP, 229)

Sur le plan vertical, on l'a vu, cette perspective est redevable du choix de prendre les techniques de punition comme base de toute l'analyse. Maintenant, sur le plan horizontal, cette manière de suivre le chemin de la spatialité a de surcroît la conséquence fâcheuse de mêler différents espaces de l'exclusion disciplinaire. En effet, du moment où Foucault définit la discipline comme « procédé technique *unitaire* par lequel la force du corps est aux moindres frais réduite comme force "politique", et maximalisée comme force utile » (SP, 223 ; nous soulignons), il devient malaisé de distinguer les multiples fonctionnements de cette même discipline selon les espaces auxquels elle s'applique. En un mot, il devient impossible de trouver les différences réelles qui séparent les multiples « de quoi ? » de l'exclusion.

Et, pourtant, il faudrait bien percevoir ces différences. Ainsi, l'idée que certains sujets sont soumis à un « procédé technique unitaire par lequel la force du corps est aux moindres frais réduite comme force "politique", et maximalisée comme force utile », a un sens très précis quand on pense à l'usine. Dans ce cas, comme l'explique Jacques Rancière, le travail est à la fois motif d'inclusion, puisqu'effectivement les prolétaires « sont pris dans le réseau, ils se forment et fonctionnent dans les dispositifs du pouvoir », et d'exclusion, car le prolétaire « n'est pas compté comme appartenant au corps politique parce qu'il n'est qu'un corps productif et reproducteur⁸⁶ ». Le travailleur est incorporé par et dans les dispositifs de pouvoir, et parallèlement sa force

86. Rancière, « Entretien : La communauté comme dissentiment », *Rue Descartes*, n° 42, novembre 2003, p. 87.

politique est minimisée : l'espace de la politique lui reste interdit. Ce raisonnement qui convient bien à l'usine ne peut pas être transposé vers l'asile psychiatrique ou la prison. Dans le cas de la prison, le travail ne joue aucunement le même rôle d'opérateur d'inclusion et d'exclusion, toute activité faisant partie de la punition que l'on fait subir à quiconque se trouve incarcéré. Bien sûr, prolétaires et criminels peuvent être tous sagement tenus à l'écart de certains espaces par les disciplines ; il n'en reste pas moins que ces espaces ne sont pas les mêmes. Pour les uns, c'est la politique ; pour les autres, c'est tout bonnement la rue.

Acceptons néanmoins que les disciplines intègrent les individus pour mieux en exclure certains, dans le sens qu'on vient de décrire. Trois conséquences en découlent. Premièrement, cette nouvelle exclusion appartient au dedans et non au dehors de la société, elle est donc intérieure : « on est toujours à l'intérieur [et] la marge est un mythe », affirme Foucault. Les disciplines relèvent-elles alors d'un type de formation de pouvoir-savoir « qui inclut toujours encore ses propres "marges" (et donc ses propres "marginiaux"), et qui finalement ne connaît d'exclusion qu'intérieure », comme le suggère Étienne Balibar⁸⁷ ?

Deuxièmement, l'intégration des individus s'accompagne d'une production de catégories qui sert à les distribuer hiérarchiquement : « les disciplines caractérisent, classifient, spécialisent ; elles distribuent le long d'une échelle, répartissent autour d'une norme, hiérarchisent les individus les uns par rapport aux autres, et à la limite disqualifient et invalident » (SP, 224). C'est ainsi pour le monde de la folie, qui depuis le début du XIX^e siècle se décompose en tout un éventail de groupes : les monomanes, les dégénérés, les obsédés, les vampires, les homosexuels, les schizophrènes (An, 110, 137 et 269-270). De surcroît, ces ensembles ne se trouvent pas tous au même niveau, mais occupent des places différentes selon leur degré de dangerosité, de curabilité et de « réadaptabilité ». Parmi ces figures, celle du dégénéré – « celui qui est porteur de danger [...] celui qui, quoi qu'on fasse, est inaccessible à la peine [...] celui qui, en tout état de cause, sera incurable » (An, 300) – semble avoir été le point culminant de l'échelle psychiatrique. La saisie des sujets par les grilles du savoir constitue donc un perfectionnement des techniques par lesquelles ils sont maintenus dans une marge qui, bien qu'intérieure, les prive de l'accès à un certain statut autant que de la jouissance des droits correspondants. Foucault nous montre l'inclusion disciplinaire comme un raffinement du vieil art d'exclure.

La troisième conséquence concerne l'objet de cette exclusion intérieure. Au premier regard, ce sont les fous qui sont bannis de la société lors du grand renfermement. De fait, l'*Histoire de la folie* le montre, ce n'est pas eux qu'on expulse, mais plutôt un

87. Balibar, *Les Frontières de la démocratie*, Paris, La Découverte, 1992, p. 202.

ensemble hétéroclite de personnages : l'oisif, le mendiant, le débauché, l'homosexuel, la prostituée, l'ivrogne, le menteur, l'insensé. Qu'une population si diverse puisse, après coup, mériter le qualificatif commun de « folle », cela ne signifie pas que « les fous » ont été proscrits. Au contraire, les éléments de cette population sont d'abord exclus, et ensuite on leur prête un qualificatif commun. Ce n'est donc pas parce qu'ils sont fous qu'ils sont incarcérés, mais bien le contraire : ils n'ont pu être considérés comme fous que parce qu'ils ont été d'abord mis à l'écart. Aussi n'y a-t-il pas lieu d'amalgamer l'objet de l'exclusion (le « qui est exclu ? ») et le sujet dont la constitution sera rendue possible par cette opération même. La mise à l'écart prend appui sur des sujets dont elle transforme la « nature » et, ce faisant, elle montre que ces sujets n'existent pas en tant que tels, mais qu'ils sont les produits de certaines opérations, parmi lesquelles l'exclusion et l'inclusion.

Bien plus, le renfermement met sous nos yeux un trait additionnel de ces mutations : ceux qui sont expulsés *de fait* l'ont au préalable été aussi *de droit*. Dans les termes de Balibar, « les “exclus” sont des gens qui n'ont aucune positivité, dont on a exclu par avance qu'ils en aient une, c'est-à-dire qu'ils aient une opinion, une culture, des capacités, qu'ils puissent avoir des idées ou prendre des initiatives⁸⁸ ». Ceux qui sont rejetés sont déjà le résultat de subjectivations antérieures, de productions de sujet : « Les hommes de déraison sont des types que la société reconnaît et isole : il y a le débauché, le dissipateur, l'homosexuel, le magicien, le suicidé, le libertin. » (HF, 140-141). Si l'exclusion est une condition de production de subjectivité, la production de subjectivité est préalablement une condition de l'exclusion.

On peut même faire un pas de plus, et soutenir que l'inclusion, elle aussi, est une source productrice de sujet. Pour preuve, la médicalisation des fous par des gens comme Tuke et Pinel. Les malades mentaux et la folie comme maladie mentale ne peuvent qu'être modernes, en tant que sujets et objets construits sur la base de la production préalable des « fous ». De fait, ce n'est pas parce que les fous ont été atteints d'une maladie qu'ils sont venus au pouvoir et au savoir médicaux et psychiatriques ; c'est plutôt l'inverse : ils sont considérés comme malades dès qu'ils viennent à un certain savoir médical. Celui qui est exclu ou inclus n'existe pas sous une forme unique et essentielle, indépendante de l'opération à laquelle il est soumis. Il n'est pas doué d'une nature, il n'est même pas le sujet qu'il deviendra par la suite. Au contraire, des subjectivations sont réalisées tout au long du processus : avant, pendant et après. Aussi bien en amont qu'en aval, celui qui sera, est ou a été l'objet d'inclusion ou d'exclusion est déjà un résultat.

88. *Ibid.*, p. 193.

Chaque époque connaît des variations dans ces phénomènes, mais les mécanismes eux-mêmes qui s'y trouvent engagés ne semblent pas changer radicalement. Aussi Foucault peut-il faire une histoire de la microphysique du pouvoir, pour différents qu'en soient les modes d'être. La venue des corps-particules au domaine du pouvoir-savoir n'est pas une originalité moderne ; elle est une constante historique, une composante du fonctionnement de la microphysique. D'où l'insistance de Foucault sur le pouvoir et le savoir qui investissent le corps dans l'Inquisition et les supplices, lesquels ont recours à des techniques de gestion de la douleur. Cette constante historique s'énonce de la manière suivante : la lumière qui vient d'ailleurs est la même dans les cas aussi différents que ceux de Damien le supplicié ou de Charles Jouy le psychiatrisé (*SP*, 9 sv. ; *An*, 276 sv. ; *VS*, 43-45). Car aucune de ces figures n'aurait été arrachée à la nuit hors de sa « rencontre avec le pouvoir ». Que celui-ci « se manifeste par l'éclat » ou qu'il « objective insidieusement ceux à qui il s'applique » (*SP*, 222), le principe auquel il obéit est de faire venir les corps à la lumière. Dans tous les cas, le jour qui éclaire est politique. Et ce fait demeure constant, quand bien même la manière dont le pouvoir saisit et travaille les corps est si diverse selon les époques.

Provenant du pouvoir, cette lumière rationalise, met en ordre. Premièrement, elle investit les corps pour les qualifier. Elle les partage et marque de façon binaire, en procédant à des distinctions : fou-sensé, dangereux-inoffensif, normal-anormal, mais aussi criminel-innocent, hérétique-orthodoxe. En faisant cela, elle les objective – mieux, les subjective. Deuxièmement, elle les assujettit pour mieux y fixer l'identité préalablement délogée ou attribuée. Aussi leur assigne-t-elle de manière coercitive leurs places dans « la répartition différentielle » (*SP*, 201) ou la hiérarchie. Alors elle dit à chacun « qui il est ; où il doit être ». Par là, le pouvoir parvient à connaître, peut-être même à maîtriser, ce qu'il méconnaissait, ce qui restait « à l'état libre⁸⁹ », hors de ses domaines. (Il y a donc bien un dehors. Toutefois il n'est pas celui des marginaux, mais de ceux qui demeurent inconnus, n'ayant pas – encore ? – été transformés en objets de discipline.) Troisièmement, la même lumière produit non seulement des sujets, mais encore des savoirs, de nouveaux pouvoirs, des objets, des valeurs, des champs, des systèmes concrets. Aussitôt jetée sur ce qui restait obscur, la lumière microphysique intègre de nouvelles particules dans le domaine du pouvoir et du savoir.

B – Les résistances actives et passives ; leur infériorité par rapport au pouvoir

Il y a pourtant une autre composante à relever dans ces mouvements horizontaux. Le pouvoir peut bien être producteur d'ordre, cela n'empêche qu'à tout moment il se heurte aux résistances qui brisent ses rêves et démasquent ses projets. Si nous

89. « La vie des hommes infâmes » (1977), *DE* III, n° 198, p. 241.

tenons à considérer avec Foucault que le fonctionnement microphysique du pouvoir-savoir se laisse saisir comme un travail de mise en lumière, alors il faudra ajouter que les résistances perpétuent les espaces d'ombre, qui échappent à la vue.

Il est légitime de distinguer (ce que Foucault ne fait pas) deux sortes de résistances. D'abord une résistance passive, de quelques êtres comme de certains espaces qui ne se conforment pas aux ordres des institutions ou des appareils. Pensons aux cachots, que le pouvoir découvre un jour comme étant des lieux d'obscurité propices aux révoltes. Contre leur ombre « protectrice », on jette alors « la pleine lumière et le regard d'un surveillant » qui font de la nouvelle visibilité un piège (*SP*, 202). Souvenons-nous également de la médicalisation des familles, ces innombrables noyaux qui tardent à se plier aux mesures d'hygiène modernes. La constitution de la famille cellulaire au XIX^e siècle, qui prend en charge le corps et la vie de ses enfants, qui aménage l'espace de son foyer afin d'éviter la promiscuité et l'inceste, est un exemple clair du travail et des luttes constantes en vue de la pénétration des techniques microphysiques dans les milieux privés (*An*, 249-274). Dans les deux cas, le pouvoir se heurte à des oppositions *par inertie* : celles-ci ne visent pas un renversement du partage du pouvoir, mais se contentent d'échapper, autant que possible, aux techniques inclusives.

En revanche, la résistance active ambitionne de changer ce partage. Foucault en trouve des cas dans les luttes des prisonniers pour l'amélioration de leurs conditions de vie. Toutefois, l'exemple classique avant lui est bien celui des ouvriers. Ils se sont opposés le plus activement aux techniques microphysiques modernes, plus que les malades mentaux, les militaires, les prisonniers ou les écoliers. Inclus dans la société par les disciplines, empêchés pourtant de jouir de plusieurs droits, ils sortent de leur pénombre politique pour imposer leurs revendications. En d'autres termes : inclus dans les disciplines, exclus de la politique, les prolétaires résistent activement au marquage binaire et à l'assignation des places, souhaités par les pouvoirs panoptiques. Le même raisonnement convient aux prisonniers ou aux femmes, peut-être aussi aux malades mentaux, et sûrement aux figures de l'art et de la philosophie. Dans tous ces cas, il y va d'une invasion de l'espace lumineux du pouvoir par les forces « obscures », celles qui lui échappent et qui ambitionnent de mettre en question le partage des identités et des lieux qu'on s'efforce de leur imposer. À chaque fois, il y a une irruption du désordre dans l'ordre, qui force une nouvelle configuration des visibilitées et des espaces.

Dans ses textes d'intervention sur les prisons, la Pologne ou la révolution iranienne, Foucault fait une place centrale aux résistances actives. Il en est tout autrement de ses livres, où même le monde ouvrier n'est pas au centre de ses préoccupations. Il s'explique : « je me suis occupé de gens qui étaient placés hors des circuits du travail productif : les fous, les malades, les prisonniers, et aujourd'hui les enfants. Le

travail, pour eux, tel qu'ils doivent l'effectuer, a une valeur surtout disciplinaire⁹⁰. » Certes, son approche du pouvoir de punir est motivée par l'expérience des prisons, et des révoltes qui y ont lieu dans les années 1960 et 1970. Il rappelle par ailleurs l'importance des soulèvements populaires contre la violence des supplices, qu'il présente comme l'une des causes du changement de régime des châtiments. Cependant, son effort majeur et constant est de reconduire ces oppositions et revendications aux besoins des appareils de pouvoir. Si bien que la résistance n'est jamais considérée pour elle-même. Comme l'énonce *La Volonté de savoir*, la résistance « n'est jamais en position d'extériorité par rapport au pouvoir » (VS, 125-126). Au contraire, elle en fait partie. L'histoire des résistances appartient de plein droit à la généalogie du pouvoir.

Le signe du statut mineur des résistances actives, c'est qu'elles ne suffisent jamais à provoquer un changement d'époque. D'après le récit foucauldien, elles n'ont pas la capacité de briser une configuration donnée et, *a fortiori*, elles n'ont pas la force pour la remplacer par un aménagement nouveau. On retrouve ici un schème apparenté à celui des *Mots et les choses*, selon lequel les événements de surface sont incapables de faire bouger, « ne fût-ce que d'un pouce », la disposition fondamentale. Autrefois, les théories révolutionnaires s'inscrivaient pacifiquement dans les modes d'être du savoir ; désormais, c'est le mythe de la révolution qui tombe par terre, entraînant avec lui l'illusion de la prise du pouvoir. Pour l'illustrer, rappelons une question de l'historienne Michelle Perrot : « et, pour les prisonniers, s'emparer de la tour centrale [du panoptique] n'a pas de sens ? » À quoi Foucault répond : « Si. À condition que ce ne soit pas le sens final de l'opération. Les prisonniers faisant fonctionner le dispositif panoptique et siégeant dans la tour, croyez-vous donc que ça serait beaucoup mieux qu'avec les surveillants⁹¹ ? » Dans cette parodie, on saisit une idée essentielle : tout renversement des positions par l'effet d'une auto-inclusion violente des exclus tend avant tout à reconduire les technologies du pouvoir déjà en fonctionnement.

La prise du pouvoir ainsi évacuée, la puissance de renversement de la résistance active ainsi limitée, la théorie du contrat ainsi discréditée par la mise à nu de son sous-sol assujettissant, il nous reste comme horizon du pouvoir-savoir l'image de la bataille – plus encore, de la « bataille perpétuelle » (SP, 31). Nous voilà donc à nouveau en plein croisement de la spatialité avec la temporalité. Cette fois, néanmoins, on comprend que la seconde acquiert les contours d'une lutte sans fin entre le pouvoir et la résistance, qui sont au demeurant deux parties du pouvoir. Bien sûr, dans cette lutte il y a toujours quelque chose à faire contre la domination : la résistance est ineffaçable. Mais elle ne change pas l'aménagement fondamental, microphysique, du pouvoir. Dans le savoir, il y avait une histoire des positivités et des théories qui ne touchait

90. « L'œil du pouvoir » (1977), *DE III*, n° 195, p. 203.

91. « L'œil du pouvoir » (1977), *DE III*, n° 195, p. 207.

pas à la destinée de la disposition archéologique. De même, il y a maintenant dans le pouvoir une histoire des luttes, mais qui ne concerne pas l'aménagement fondamental des technologies politiques des corps.

La position dans laquelle nous laissent *Surveiller et punir* et *La Volonté de savoir* peut être synthétisée en trois moments. D'abord, dans la mesure où l'exercice du pouvoir est une bataille, il a lieu sur un terrain occupé par des adversaires multiples. Ensuite, puisque cette bataille est perpétuelle, aucun des adversaires n'arrivera jamais à l'emporter définitivement sur les autres. Enfin, les différents moments de la bataille se laissent saisir par des configurations, qui sont les partages du pouvoir dans lesquels les résistances sont comprises. Il en résulte que, d'une certaine manière, le combat est toujours déjà gagné par le pouvoir, compris non comme institution ou appareil, mais comme espace aménagé où se déroule l'action. Les résistances ne lui échappent pas, non seulement parce qu'elles en sont constitutives, mais encore parce qu'elles sont incapables de renverser la forme de base de la domination : si les époques changent, c'est sur le mode selon lequel les appareils et les institutions exercent leur capacité de mettre en ordre les corps. Dans l'analyse, ce sont ceux-là qui prennent l'initiative. C'est pourquoi Foucault peut bien, dans « La vie des hommes infâmes », prendre acte de son « incapacité à franchir la ligne⁹² » du pouvoir : la voie spatiale le laisse alors dépourvu d'échappatoire, sans marge et sans dehors.

L'idée que la résistance n'est pas extérieure au pouvoir, mais qu'elle en fait partie, dissipe toute opposition radicale entre ce qui, pour un regard précipité, pourrait apparaître comme deux dimensions du même plan. Plus encore, elle rend visibles le pouvoir et la résistance non pas simplement dans une tension, mais avant tout dans un accord. En effet, les corps ne peuvent être entièrement réfractaires à la lumière ni radicalement autres par rapport à elle, autrement ils seraient insaisissables. Et bien qu'ils contrecarrent les stratégies auxquelles on prétend les soumettre, ils ne leur sont pas extérieurs, mais intérieurs : les corps « sont pris dans le réseau, ils se forment et fonctionnent dans les dispositifs du pouvoir. » Dire que l'ombre ou la résistance font irruption dans la visibilité signifie donc qu'elles ont lieu, ou qu'elles trouvent finalement leur lieu, sur le plan du pouvoir. En ce sens, le pouvoir et la résistance s'imbriquent et se croisent – en un mot, s'accordent – au lieu d'être contradictoires ou de simplement s'opposer comme deux forces étrangères l'une à l'autre, dans un dualisme radical.

92. « La vie des hommes infâmes » (1977), *DE III*, n° 198, p. 241. Deleuze met en évidence cet extrait avant d'approcher le passage du pouvoir à l'éthique chez Foucault. Deleuze, *Foucault*, p. 101 sv.

En contrepartie, il faut reconnaître que seul le pouvoir est susceptible de fonder une société, puisqu'aucun groupe ne peut se constituer ni se conserver sur la base de la simple résistance. Les formes de cette dernière sont en elles-mêmes éphémères et finissent soit par se dissoudre dans l'ordre d'un pouvoir redéfini, soit par se transformer à leur tour en un nouvel ordre. La résistance passive peut susciter des mutations dans la microphysique, par lesquelles celle-ci tente de l'emporter sur celle-là. La résistance active est très différente : dès qu'elle exerce sa puissance, elle devient pouvoir, et par conséquent nouveau partage. De sorte qu'elle ne perturbe la configuration des forces que pour instaurer aussitôt un autre arrangement. Autrement dit, elle affecte ce qui demeure, mais seul le pouvoir demeure, non comme structure rigide ou figée, mais comme plan qui rend possible tout le reste. En bref, aucune société ne peut exister sans un aménagement plus ou moins stable, à l'intérieur duquel de multiples forces s'entrechoquent. Cet aménagement nous est rendu par la configuration spatiale. L'époque est le symbole de sa stabilité temporelle.

De là une conséquence de taille : il y a dans le pouvoir une autonomie, une prééminence, qui rend secondaires la résistance et ses agents. Tout se passe comme si ces derniers étaient toujours déjà conditionnés par une force d'inertie de l'ensemble qui, au demeurant, leur impose un mode d'être et finit même par les ramener à soi, par en résorber l'impact et l'assimiler. À ceci près que l'inertie n'est pas une immobilité, mais au contraire une force, pour autant que la domination est un foyer d'activité permanente, de grouillement et de production⁹³. Certes, les luttes induisent des changements dans les rapports de pouvoir. Leurs agents, individuels ou collectifs, peuvent même être conscients de ce qui les oppose à la puissance de l'état de choses. Toutefois, cela ne suffira pas pour quitter la configuration fondamentale, laquelle demeure toujours comme une base solide, même si elle ne reste pas inchangée.

Cette omniprésence de l'ordre compris comme configuration horizontale est le résultat indéniable autant que problématique de la pensée spatiale. Cette véritable raison spatiale fait apparaître le monde comme dominé par un ensemble de forces et de mouvements qui à tout moment s'opposent et s'accordent, un monde dont on ne peut sortir et dont on n'esquive pas les principes, s'agirait-il du principe de la bataille perpétuelle, cette espèce d'éternel retour de la méchanceté combiné avec les rapports de force. L'analyse des liens entre le pouvoir et la résistance nous fait comprendre le plan du pouvoir comme le seul qui mérite d'être considéré comme une base qui demeure, et sur laquelle des résistances peuvent se produire.

93. Voir « Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques » (1978), *DE III*, n° 238, p. 629.

Pourtant, cette conclusion n'épuise pas les enjeux de la recherche. Au contraire, elle nous laisse en mesure d'aborder un dernier aspect du principe spatial, celui des lieux conçus comme étant susceptibles tantôt de s'opposer à la configuration horizontale de la domination, tantôt de constituer une autre possibilité par rapport à elle, tantôt de la cerner en vue de l'immobiliser et, autant que faire se peut, de la ruiner. Ces lieux qui permettraient peut-être d'échapper au plan horizontal et au va-et-vient de son immanence sont l'utopie et l'hétérotopie. La résistance est encore trop proche du pouvoir pour ne pas entretenir avec lui des affinités équivoques. En va-t-il de même pour les deux autres termes ? Ou bien l'utopie et l'hétérotopie ouvrent-elles des espaces radicalement originaux ? Le cas échéant, comment se définissent-elles et quels liens entretiennent-elles avec la spatialité ? C'est à ces questions, où se jouent les dernières conséquences de la pensée spatiale du pouvoir, qu'il convient maintenant de répondre.

§ 22 – Un dehors immanent

A – La fin des utopies

Pour être souvent associée à l'idée d'un renversement de l'état de choses, l'utopie est incapable d'inquiéter l'ordre du savoir. « Les *utopies* consolent, nous apprennent *Les Mots et les choses* : c'est que si elles n'ont pas de lieu réel, elles s'épanouissent pourtant dans un espace merveilleux et lisse ; elles ouvrent des cités aux vastes avenues, des jardins bien plantés, des pays faciles, même si leur accès est chimérique » (MC, 9).

Dans son style implacable, cette thèse a deux effets. Tout d'abord, elle remet l'utopie à son cadre d'origine, celui de l'espace ou du lieu. Précisément, elle le fait par une privation qui est aussi une projection : un certain *topos* « est nié ou déplacé par l'utopie⁹⁴ ». Si bien que le principe général de chercher les configurations ne change pas pour approcher ce type de discours et de figure : on reste sur le plan horizontal.

Ensuite, la même thèse atténue la capacité contestataire des utopies. Pour ce faire, elle réintroduit la verticalité en tant qu'axe qui fait que tout discours se réfère à une disposition de savoir. Un exemple auquel Foucault tient beaucoup est celui du marxisme. Sur lui, on apprend qu'« au niveau profond du savoir occidental, [il] n'a introduit aucune coupure réelle ; il s'est logé sans difficulté, comme une figure pleine, tranquille, confortable à l'intérieur d'une disposition épistémologique qui l'a accueilli

94. Rancière, « Sens et usages de l'utopie », in Riot-Sarcey (dir.), *L'Utopie en questions*, Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes, 2001, p. 65.

avec faveur » (MC, 274). Le marxisme dans sa dimension de *figure consolatrice* est ici présenté comme utopie. On pourrait toutefois objecter qu'un discours utopique, dans la mesure où il vise à transformer un ordre politique donné, ne cesse pas d'être valable du fait qu'il ne touche pas l'ordre du savoir. Pourquoi ne pas accepter que les phénomènes politiques appartiennent tout simplement à une autre couche que celle de la profondeur épistémologique ? En dernière analyse, les utopies ne veulent même pas transformer l'ordre du savoir (et au cas où elles le voudraient, elles en seraient incapables). Cela ne change rien à leur capacité d'influence sur l'aménagement du pouvoir, ni ne leur ôte aucune dimension révolutionnaire au nom de laquelle il vaudrait la peine de s'engager.

Néanmoins, la critique de Foucault atteint aussi cet argument. Le potentiel de mobilisation de ces « utopies d'achèvement » (MC, 274), fondées sur la prééminence de l'historicité, émane d'une lecture erronée de l'histoire, arc-boutée sur une fausse conception du temps. Le marxisme, dans la mesure où il pense l'avenir comme un « état libre de toute domination », se base sur une conception qui dégrade l'histoire « au rang d'étape préparatoire du futur dont la promesse est reproduite en permanence et demeure reproductible⁹⁵. » Il transforme ainsi toute histoire de la société en préhistoire du communisme. Mais cela ne fait que trahir son appartenance à une *épistémè* pour laquelle le temps se donne comme fini : « La grande songerie d'un terme de l'Histoire, c'est l'utopie des pensées causales » (MC, 275). Contre leur prétention qu'il y aurait un dehors potentiel qui se laisserait décrire à l'avance et qu'on devrait actualiser, l'archéologie ancre toute chimère de l'avenir dans la « profonde spatialité qui permet à la pensée moderne de penser toujours le temps – de le connaître comme succession, de se le promettre comme achèvement, origine ou retour » (MC, 351). Les utopies restent enclavées dans les dispositions qui les rendent possibles, mais qu'elles ne peuvent pas déstabiliser en retour.

Si l'utopie avait été fustigée dans *Les Mots et les choses*, elle ne l'est pas moins dans *Surveiller et punir*. Elle s'identifie alors aux « rêves » du pouvoir, surtout au quadrillage de la ville et au panoptique. Dans ces deux cas, il s'agit de projets qui poussent à la perfection des techniques déjà à l'œuvre dans la société, projets qui décrivent « dans l'utopie d'un système général des mécanismes particuliers qui existent réellement⁹⁶. » Voilà qui empêche de les qualifier de purs rêves. Toutefois, le plus important est de remarquer comment ces constructions idéales et « malveillantes » sont le revers d'autres, « bienveillantes ». Ainsi Bentham est-il le « Fourier d'une société policière⁹⁷ », le Panoptique et le Phalanstère constituant deux espèces du même espace générique,

95. Koselleck, *L'Expérience de l'histoire*, Paris, Gallimard/Seuil, 1997, p. 86.

96. « L'œil du pouvoir » (1977), *DE III*, n° 195, p. 207.

97. *Ibid.*, p. 190. Voir *SP*, 226.

deux branches d'un point d'hérésie jamais dissout. C'est aussi ce qui convient pour penser ensemble Bentham et Rousseau, deux auteurs de la « société transparente », deux faces de la même médaille : « Ainsi, sur le grand thème rousseauiste [d'une société à la fois visible et lisible en chacune de ses parties] – qui est en quelque sorte le lyrisme de la Révolution – se branche l'idée technique d'exercice d'un pouvoir “omniregardant”, qui est l'obsession de Bentham ; les deux s'ajoutent et tout fonctionne : le lyrisme de Rousseau et l'obsession de Bentham⁹⁸. » Chacun à sa manière, ces théoriciens de la pleine lumière jetée sur chaque recoin de la vie sociale donnent voix à une même espérance. Les Lumières et ses utopies de la liberté sont complémentaires de la pleine lumière et de l'utopie de la prison.

Cette complémentarité vient au grand jour dans la capacité qu'ont les deux sortes d'utopies d'instaurer des techniques policières. Cela est évident dans l'espace carcéral, mais l'est sans doute moins dans d'autres cas. Pensons par exemple aux descriptions que fait Foucault dans « Des espaces autres », comme celle de certaines colonies fondées en Amérique du Nord à l'initiative des sociétés puritaines anglaises « et qui étaient des autres lieux absolument parfaits ». Ou encore celles instituées par des jésuites en Amérique du Sud, « colonies merveilleuses, absolument réglées, dans lesquelles la perfection humaine était effectivement accomplie. » Pour les décrire, Foucault souligne leur « disposition rigoureuse », où deux axes autour desquels sont disposées les cabanes des familles reproduisent exactement la croix de Jésus-Christ : « La chrétienté marquait ainsi de son signe fondamental l'espace et la géographie du monde américain⁹⁹. » Cette « esthétisation intégrale de la communauté¹⁰⁰ », typique des utopies, est partagée par le quadrillage et le panoptique.

Dans ces mêmes colonies américaines, « la vie quotidienne des individus était réglée non pas au sifflet, mais à la cloche. Le réveil était fixé pour tout le monde à la même heure, le travail commençait pour tout le monde à la même heure ; le repas à midi et à cinq heures ; puis on se couchait, et à minuit il y avait ce qu'on appelait le réveil conjugal, c'est-à-dire que, la cloche du couvent sonnait, chacun accomplissait son devoir.¹⁰¹ » De toute évidence, ce qui est dépeint ici n'est pas éloigné des descriptions des règlements pour la vie à l'intérieur des prisons-modèles du XIX^e siècle, soucieux des emplois du temps rigides et généralisés. Cela montre combien l'utopie, dès qu'elle devient réelle, se révèle comme une nouvelle forme de partage policier. Elle a beau sembler ouvrir un espace original pour la vie, de fait elle projette le partage actuel sur un espace possible qui ou bien reste sans lieu, ou bien impose une nouvelle

98. « L'œil du pouvoir » (1977), *DE III*, n° 195, p. 195.

99. « Des espaces autres » (1967), *DE IV*, n° 360, p. 761.

100. Rancière, « Sens et usages de l'utopie », art. cit., p. 70.

101. « Des espaces autres » (1967), *DE IV*, n° 360, p. 761.

domination. Dans les deux cas, l'utopie est redevable d'un mode d'être du savoir ou du pouvoir déjà en place. Elle finit ainsi par s'accorder avec un présent auquel prétendument elle s'opposerait.

Partant de l'idée que le pouvoir et la résistance ne sont pas en contradiction, on comprend que l'utopie n'est pas davantage fondamentalement opposée au pouvoir. Qu'en est-il alors des rapports de la résistance à l'utopie ? Dans sa lutte contre cette dernière, Foucault fait peu de cas de la possibilité qu'elle soit un ressort de la première. Mieux, il considère que toute résistance basée sur une utopie, dès qu'elle l'emporte, tend à imposer une nouvelle domination : ce type de résistance n'introduit donc rien d'essentiellement nouveau. En revanche, si les utopies actualisées sont de nouvelles dominations, rien de plus naturel qu'elles suscitent à leur tour d'autres résistances. Celles-ci mettent à nu le caractère illusoire des aménagements parfaits, comme la « résistance effective des gens¹⁰² » aux technologies panoptiques « renvoie Bentham dans l'irréel » et montre que son programme n'était qu'un rêve. De la même manière, le mythe classique de la société transparente, au sein de laquelle une opinion « juste par nature » exercerait « une sorte de surveillance démocratique », est défait par l'avènement du journalisme : dans la mesure où celui-ci est « nécessairement command[é] par des intérêts économique-politiques », il manifeste « le caractère utopique de toute cette politique du regard¹⁰³. » En partie du moins, la réalité brise le rêve.

En conclusion, ni la résistance ni l'utopie ne nous éloignent du pouvoir compris comme partage d'un plan horizontal. Plus encore, elles ne nous arrachent pas aux modes d'être de ce qui fonde le savoir ou le pouvoir-savoir. Soit l'utopie est incapable de toucher, et *a fortiori* de renverser, une disposition épistémologique qu'au demeurant elle reflète. Soit elle est impuissante à en finir avec une technologie politique des corps, que tout bien pesé elle relance dans un espace sans lieu. Ce lieu imaginé n'est qu'un avatar de l'espace existant. Ici aussi, le geste qui ramène l'utopie à une spatialité essentielle est le même que celui qui rend la théorie incapable de franchir la ligne de la domination.

B – L'hétérotopie

Pour combler le hiatus laissé ouvert par la fin de la capacité libératrice de l'utopie, Foucault fait parfois appel à l'hétérotopie. Ce « lieu autre » serait peut-être le seul où un renversement de l'ordre des choses deviendrait possible. Notre monde (épistémique, politique) y retrouverait-il un possible qui serait aussi un espoir ? À la diffé-

102. « *L'œil du pouvoir* » (1977), DE III, n° 195, p. 205.

103. Ibid., p. 204.

rence de l'utopie, formation rivée au savoir et au pouvoir dont de surcroît elle reflète les modes d'être actuels, l'hétérotopie ouvre-t-elle sur une véritable altérité ?

Le mot *hétérotopie*, que l'on retrouve dans deux contextes déterminés, a différents sens et accomplit des fonctions diverses. Dans *Les Mots et les choses*, il contribue à l'analyse archéologique de l'*épistémè*, comme élément qui vient perturber la configuration moderne. Hétérotopique par excellence est la « question qui sans doute semble aberrante, tant elle est en discordance avec ce qui a rendu historiquement possible toute notre pensée. Cette question consisterait à se demander si vraiment l'homme existe » (MC, 332). L'hétérotopie projette, vers l'intérieur d'un aménagement établi, un principe d'étrangeté dont l'effet prétendu est de ruiner l'ordre de la configuration actuelle. D'où son effet troublant : « Les *hétérotopies* inquiètent, sans doute parce qu'elles minent secrètement le langage, parce qu'elles empêchent de nommer ceci *et* cela, parce qu'elles brisent les noms communs ou les enchevêtrent, parce qu'elles ruinent d'avance la "syntaxe", et pas seulement celle qui construit les phrases – celle moins manifeste qui fait "tenir ensemble" (à côté et en face les uns des autres) les mots et les choses » (MC, 9). L'embarras qu'elles provoquent provient de ce qu'elles indiquent le lieu interne à partir duquel un savoir quelconque pourrait s'écrouler. À la différence de l'utopie, l'hétérotopie ne se sert pas de ce que la disposition lui offre, pour à partir de cela imaginer ce qui pourrait devenir meilleur, voire parfait. Au contraire, elle est l'« autre » de l'ordre présent, auquel elle soustrait le point d'appui. Bien qu'elle se formule à l'intérieur d'un cadre épistémologique, elle demeure un principe de désordre qui pointe vers un au-delà, vers la possibilité d'un nouvel événement et, par conséquent, d'une disposition radicalement distincte.

Toutefois, là encore à la différence de l'utopie, l'hétérotopie ne propose rien de substantiel pour remplacer la configuration en cours. Elle est inquiétante, car elle est vide. Cela contraste avec le marxisme tel qu'il est décrit dans le même ouvrage, et qui nous procure trois caractéristiques de l'utopie. Autant celle-ci est « une figure pleine, tranquille, confortable à l'intérieur d'une disposition épistémologique qui l'a accueilli[e] avec faveur » (MC, 274), autant son contraire, lit-on en filigrane, sera non seulement une figure vide, mais aussi inquiète et inquiétante. Raison de plus pour que sa présence soit regardée avec gêne, ce malaise riant dont Foucault témoigne lorsqu'il pense à l'encyclopédie chinoise de Borges. La monstruosité du classement qu'instaure cette encyclopédie découle de ce qu'il pointe simultanément à l'intérieur et à l'extérieur d'un ordre connu : en son intérieur, puisqu'il suit une série alphabétique identifiable ; mais aussi en dehors de lui, puisqu'il détruit « l'espace commun des rencontres » (MC, 8) familières. En retirant aux savoirs de l'homme leur point d'appui, le discours de Foucault souhaite avoir le même effet. La tâche de rendre au sol de la culture occidentale « ses ruptures, son instabilité, ses failles » (MC, 16) prend l'allure d'une attente, puisqu'elle ouvre la possibilité d'un aménagement différent de l'espace

du savoir, autant que d'une menace, car elle ne propose rien d'autre qu'un vide pour remplacer l'ordre présent.

La signification de l'hétérotopie change de fond en comble dès qu'on quitte le cadre langagier et qu'on se dirige vers l'espace physique. Elle est alors comprise comme lieu existant de fait, par opposition aux utopies, qui « sont des espaces [...] fondamentalement irréels. » Laissant de côté ces dernières, on apprend une première leçon : l'hétérotopie est le lieu d'une « contestation à la fois mythique et réelle de l'espace où nous vivons ». Cette contestation devient sensible dans les aménagements symboliques que le lieu hétérotopique contient ou rend possibles, et qui « suspendent, neutralisent ou inversent¹⁰⁴ » les rapports les plus fréquents dans notre vie quotidienne. Prenons un exemple : le théâtre « fait succéder sur le rectangle de la scène toute une série de lieux qui sont étrangers les uns aux autres¹⁰⁵ ». De ce fait, il « a le pouvoir de juxtaposer en un seul lieu réel plusieurs espaces, plusieurs emplacements qui sont eux-mêmes incompatibles. » Un autre exemple est le jardin : « Le jardin traditionnel des Persans était un espace sacré qui devait réunir à l'intérieur de son rectangle quatre parties représentant les quatre parties du monde, avec un espace plus sacré encore que les autres qui était comme [...] le nombril du monde en son milieu¹⁰⁶ ».

Le même texte nous apprend toutefois une deuxième leçon : il y a des hétérotopies qui sont la réalisation de projets utopiques. C'est le cas des colonies américaines mentionnées plus haut. Si bien que l'utopie ne perd sa dimension chimérique que pour s'actualiser sous la forme d'une hétérotopie ordonnée jusqu'au paroxysme. Foucault réunit ainsi sous le même terme d'*hétérotopie* les utopies devenues réelles, qui ne sont que de nouvelles formes de domination, et les hétérotopies, qui s'opposent au monde « réel » ou à l'aménagement quotidien des espaces. Autant au départ, il sépare l'utopie de l'hétérotopie, en écartant la première sur la base de son irréalité intrinsèque, autant il les croise finalement pour les penser ensemble. Que nous montre ce nouveau croisement ? Deux choses. Premièrement, l'hétérotopie ne nous affranchit pas nécessairement de la présence constante et protéiforme de la domination, dans la mesure où elle peut être la réalisation d'une utopie. Secondement, quand elle parvient à nous en affranchir, comme dans les cas du jardin ou du théâtre, elle représente finalement une contestation mythique de l'espace où nous vivons. En dernier ressort, elle ne renverse jamais l'ordre de cet espace, mais elle s'en tient à l'écart : elle reste dans une réserve qui assure son hétérogénéité par rapport à l'espace principal qui l'entoure.

104. « *Des espaces autres* » (1967), *DE IV*, n° 360, p. 755-756.

105. *Ibid.*, p. 758.

106. *Ibid.*, p. 758-759.

Chaque hétérotopie est une marge (ou une plage, ou encore un pli, un interstice) de la société.

Le statut de l'hétérotopie n'est pas plus capital dans le strict domaine du savoir. En toute rigueur, elle entretient avec la disposition fondamentale une relation douteuse. Lieu du désordre dans l'ordre, l'hétérotopie est censée mettre à nu la fragilité de la nature du savoir au moment où celle-ci semble la plus assurée. Néanmoins, ce diagnostic ne peut qu'être paradoxal. Car où l'hétérotopie trouve-t-elle sa raison d'être, sinon dans la disposition qui rend possibles tous les discours ? De cette manière elle suscite le même étonnement que l'archéologie, qui pas plus que les autres constructions épistémiques, ne peut venir d'un dehors, mais doit rester soumise aux mêmes conditions de base. L'*épistémè* moderne délivre une archéologie des sciences humaines, de la même manière qu'elle fonde l'hétérotopie de l'absence de l'homme. Si bien que le principe de désordre est intérieur à l'ordre du savoir, un peu comme la résistance sera, quelques années plus tard, intérieure à l'ordre du pouvoir. Ce principe est immanent, quoi qu'il pointe vers un au-delà, vers la possibilité d'un autre aménagement du langage qui ne fera plus dépendre le savoir de l'idée de l'homme. À cela s'ajoute le fait que l'hétérotopie est, selon toute vraisemblance, impuissante pour déclencher un nouvel événement radical. Celui-ci, on l'a vu, était sans cause. Aussi l'hétérotopie ne parvient-elle à esquisser « ni la forme ni la promesse » (MC, 398) d'une métamorphose à venir. Elle est dépourvue de la force qui permettrait de mener à bonne fin une transmutation de tous les savoirs.

*

Pour ouvrir des perspectives prometteuses, l'hétérotopie soulève plus de questions nouvelles qu'elle n'en résout d'anciennes. Son statut précaire la laisse toujours sous la dépendance de la configuration principale, quand bien même elle tente de la contrecarrer. Dans l'ordre épistémologique, elle reste un discours rendu possible par une disposition à laquelle elle semble s'opposer. Mais alors, cette opposition est intérieure, et l'hétérotopie entretient avec le fond de tous les discours une relation verticale qui n'est autre que celle de la fondation. Et sur le plan horizontal, elle reste à l'écart de la vie quotidienne, comme espace d'un renversement aussi bien marginal que mythique du mode d'être de cette vie. En tout état de cause, ses capacités à faire obstacle à l'ordre existant sont considérablement réduites. C'est sans doute pourquoi, à partir de 1967, elle disparaît des textes de Foucault. Dans la place qu'elle laisse vide, apparaîtra plus tard la figure de la résistance.

CONCLUSION DE LA DEUXIÈME PARTIE

La pensée réduite à la topologie

Cette analyse se laisse résumer dans l'idée suivante : avec l'élévation de la spatialité au rang de catégorie dominante, le savoir et le pouvoir se transforment en des successions de lieux (*topoi*), de non-lieux (*u-topoi*) et de lieux autres (*hétéro-topoi*). Un monde ainsi divisé invite à réduire la pensée à une topologie, pour ne pas dire qu'il y contraint.

Or, l'analyse a montré que cette topologie est le résultat du choix méthodologique de découper l'expérience en domaines doués d'un fond et d'une surface. Par ailleurs, un lieu prédominant est présent, que des espaces en apparence alternatifs modulent. Car, à tout prendre, que sont l'utopie et l'hétérotopie, sinon des déplacements d'un lieu déjà existant ? Leur nature ne devient intelligible que dans la proportion directe des rapports qu'elles entretiennent avec l'espace aménagé par excellence, indépendamment de savoir si cet aménagement se présente sous la forme de la disposition ou bien d'un ensemble de dispositifs. Ainsi, l'utopie et l'hétérotopie font beaucoup plus que de nommer deux modes distincts de se placer en marge du *topos*, tantôt dans un non-lieu et tantôt dans un lieu autre : elles exercent un effet de retour, qui attire l'attention sur le *topos* lui-même, saisi à la fois comme ordre qui demeure et comme triomphe de la spatialité. Sans équivoque, l'*u-* et l'*hétéro-* sont des préfixes qui ne font que moduler un espace fondamental.

Nous revenons maintenant à la question du rapport entre la temporalité et la spatialité dans la conception des métamorphoses. Il est déjà clair que la première y est soumise à la seconde. Cela explique la difficulté à trouver des concepts et des schèmes pour rendre raison des changements temporels, ce qui contraste avec le foisonnement de recours pour comprendre les configurations et échanges spatiaux. Compte tenu de l'intérêt de Foucault pour l'histoire, on pourrait imaginer que le temps jouerait pour lui un rôle primordial. Cependant, son éloge de la pensée spatiale nous fait comprendre que le temps y est finalement repoussé au second rang. Ainsi, c'est l'idée de configuration qui permet de mieux cerner le schème foucauldien. Celui-ci consiste à décrire l'ordre du savoir, du pouvoir et de l'éthique à certaines époques, entre lesquelles quelque chose se passe qui représente une discontinuité temporelle. Ce n'est

pas que le temps ait « fait » quoi que ce soit, ni qu'il ait cessé de faire quelque chose, qu'il se soit accéléré ou arrêté. C'est uniquement que les configurations générales ont changé, qu'elles se sont massivement transformées. Alors le temps devient « visible ». Mais on ne le « voit » que comme moment de ces métamorphoses : la discontinuité temporelle désigne, en réalité, le changement de l'aménagement de l'espace. En d'autres termes, pour la pensée spatiale, dire que le temps est discontinu n'est qu'une manière d'exprimer ceci : une configuration s'est défaite et une autre a pris son relais. Briser le temps n'est rien d'autre que briser la configuration. Alors, l'apparition du temps comme discontinu est possible parce qu'il a d'abord été transformé en espace.

Les résultats de la raison spatiale, pour novateurs et même enrichissants qu'ils puissent être, ne sont pas moins problématiques. L'un de ces résultats est que, à l'intérieur d'une époque, le temps n'existe pas : à sa place, il n'y a que des modulations d'un ordre fondamental, d'une base qui demeure. La notion de réseau dans *Les Mots et les choses* illustre bien ce fait. Les théories avancées par les savants durant une période historique – disons l'âge classique – même si elles paraissent s'engendrer ou s'opposer « comme des thèmes successifs », ne sont au fond qu'un « réseau unique de nécessités » (MC, 77). Dans cette simultanéité, le cours du temps reste comme suspendu. Le même phénomène se produit dans le pouvoir. Ici, une époque débute par un moment d'invention de techniques au sein de quelques institutions. Pourtant, ce qui suit n'est que la généralisation de ces techniques, jusqu'à leur circulation à l'état libre (SP, 213). L'unité de l'époque est donnée par un principe qui, après s'être constitué, se répand. Mais le principe lui-même ne change pas, ne subit pas de métamorphose essentielle.

Une autre conséquence embarrassante de l'insistance sur l'espace est qu'elle nous laisse devant la perspective d'être à chaque fois prêts à retomber dans les mailles de l'ordre, si tant est qu'on arrive à s'y dérober. Ainsi, aucun discours de savoir n'échappe jamais à la disposition qui le sous-tend. Au contraire : « le réseau archéologique [...] donne ses lois à la pensée » (MC, 85), il « rend possible un jeu d'opinions simultanées et apparemment contradictoires », il est un « réseau fondamental » (MC, 89-90). Aussi les constructions soi-disant alternatives à ses lois, sous les formes de l'utopie et de l'hétérotopie, appartiennent entièrement à l'*épistémè* et ne peuvent troubler la configuration dont elles relèvent. Il en va de même pour le pouvoir. Le plan horizontal qu'est le champ d'une bataille perpétuelle ramène à soi les autres lieux qui au premier regard s'opposaient à lui. L'utopie n'est que le tableau achevé ou épuré de techniques de gouvernement qui réellement existent déjà. Pour sa part, l'hétérotopie est tantôt le lieu marginal à l'intérieur du monde quotidien dont elle inverse provisoirement et de façon mythique les aménagements, auquel cas elle demeure incapable de renverser une structure de domination donnée ; tantôt la réalisation d'une utopie, sous la forme d'un partage encore plus rigoureux des corps, des lieux et des identités, et alors elle ne détruit une forme de domination que pour en imposer une nouvelle. Enfin, la résis-

tance active peut effectivement brouiller le partage du plan, mais on ne trouve aucun exemple dans les textes de Foucault qui illustrerait une capacité de la part de cette résistance à faire changer radicalement un mode d'être des technologies politiques, à briser une configuration pour en instaurer une nouvelle. Au contraire, c'est le mouvement propre des cadres juridiques, économiques et sociaux (poussées démographiques, changements dans la production, modifications législatives, tout ce que nous appelons une *résistance des éléments*) qui mène les institutions et appareils à changer leurs techniques et, par un effet d'ensemble, à redéfinir l'ordre du pouvoir-savoir. De sorte qu'on ne s'éloigne jamais de l'ordre de la domination : à chaque moment, on en fait partie de manière différente.

Cela est d'autant plus vrai que chaque nouvelle configuration, tout comme celles qui l'ont précédée, reprend l'aménagement en mode fondamental. Ainsi les sciences dépendent-elles toujours d'un *a priori* qu'elles ne maîtrisent pas et qui pourtant leur impose ses lois. Les corps, à leur tour, voient inéluctablement s'abattre sur eux la méchanceté du pouvoir. Leurs résistances et leurs luttes peuvent perturber le partage de l'ombre et de la lumière, mais elles sont dès le départ condamnées à s'accorder avec un partage quelconque du pouvoir, avec une domination. Aussi ces luttes sont toujours déjà gagnées par avance par une domination quelconque ; ou bien nous demeurons enfermés dans la clôture d'un cercle, ou bien nous sommes portés par les circonvolutions d'une spirale qui, bien qu'elle soit ouverte, nous laisse toujours prisonniers de ses mouvements. Peut-être devrait-on dire que si, pour Foucault, il n'y a pas de projet substantiel d'avenir, c'est que l'avenir n'est que la répétition inlassable du même, certes non pas dans son contenu, étant donné que le mode d'être de la domination change effectivement, mais dans sa forme, celle du remplacement perpétuel et du recommencement. Dans l'histoire spatialisée, le temps se présente comme un calendrier où l'on pourrait inscrire les moments d'un retour interminable dont on connaît pourtant, dès le départ, le résultat.

Le choix foucauldien de la spatialité au détriment de la temporalité nous laisse dans une sorte d'impasse. À vrai dire, le problème demeure peut-être moins dans le choix lui-même que dans ce que Foucault en fait. Certes, la solution qu'il adopte rend difficile la compréhension des métamorphoses. Mais cela n'est pas le point important. En toute rigueur, faire passer au second plan la question des mutations temporelles est une condition requise pour l'abandon, une fois pour toutes, des tentations continuistes du point de vue historique. En revanche, nous éprouvons souvent un sentiment d'impuissance vis-à-vis du cadre à l'intérieur duquel se déroulent nos actions.

Un sentiment n'est pourtant pas exactement le terme qui convient pour désigner cet état de choses : il s'agit bien plus d'une constatation. Ainsi une époque de savoir est-elle la période durant laquelle aucune théorie n'échappe à une disposition

générale, qui à la fois la rend possible et la sous-tend. Même les hétérotopies, constructions qui auraient découvert la voie pour contrecarrer et menacer cette disposition, restent dans la dépendance de l'aménagement général. Elles sont d'ailleurs impuissantes à jeter les bases d'un agencement nouveau et même à prévoir la mise en place d'une configuration future.

Il en est de même pour le pouvoir-savoir. Ses époques se définissent par un certain mode d'être des techniques politiques des corps. Ces techniques étant installées, des résistances à leur fonctionnement peuvent se multiplier et parvenir à changer les partages des pouvoirs. C'est pourquoi Foucault insiste sur l'importance des luttes en vue de l'amélioration des conditions de vie des prisonniers, les combats pour la libération des peuples polonais ou iranien, et en général les confrontations entre le peuple et les institutions, au nom d'un égal accès aux droits ou de l'invention de nouvelles libertés. Il n'en reste pas moins que les résistances sont incapables de toucher à la racine des rapports de pouvoir, et de renverser une certaine technique générale pour en imposer une autre, moins assujettissante. Si les techniques changent, cela signifie que le type d'emprise sur les corps se transforme, pour devenir éventuellement plus subtil, mais non plus complaisant. Ici comme ailleurs, l'action est entachée d'impuissance, comme si une certaine dimension lui restait toujours interdite, comme si elle n'était jamais *radicale*.

TROISIÈME PARTIE

LA SINGULARITÉ DE L'ÉTHIQUE ET SES CONSÉQUENCES

Contre l'idée d'une impuissance radicale de l'action, l'étude de l'éthique ouvrira un espace pleinement occupé par le libre choix d'un nouveau sujet. Car si l'éthique s'aménage aussi en une surface et un fond, ce dernier n'est pas extérieur à l'action du sujet, mais il est cette action même.

Les rapports de soi à soi, on l'a vu dans la première partie de cette étude, ne se confondent ni avec les codes inculqués par la société ni avec les comportements réels, qui tantôt s'approchent tantôt s'éloignent de ces codes. Ils concernent plutôt la manière dont les humains se constituent comme étant capables de choisir ce qu'ils sont et ce qu'ils font, dans un rapport à eux-mêmes et aux autres. Au lieu que des forces extérieures les dressent, ce sont eux qui témoignent d'une liberté intérieure, sous la forme d'une capacité à se façonner soi-même. Cela suffirait déjà pour qu'on voie dans cette troisième région de l'expérience la raison d'un bouleversement dans l'œuvre de Foucault.

Pourtant, il faut joindre à ce retournement de fond une nouveauté de structure, par laquelle l'éthique se sépare encore plus nettement du savoir et du pouvoir : l'absence d'un principe de mise en ordre de ses déterminations. En effet, dans l'éthique aucune instance ne joue un rôle semblable à celui de la disposition épistémologique ou du dispositif politique. Si bien qu'à la liberté de choisir vient s'ajouter une indétermination formelle, caractérisée par l'inexistence d'une instance ordinatrice. Ensemble, cette liberté et cette indétermination constituent deux traits originaux du troisième domaine. Par ailleurs, quand on sait que la réflexion sur l'éthique ancienne mène Foucault à repenser ses appréciations du pouvoir, du savoir, du sujet et de la modernité, une nouvelle question devient urgente : qu'est-ce qui rend si novateur ce dernier versant de son travail ?

L'éthique introduit dans l'univers de l'expérience les rapports de soi à soi et de soi aux autres. Il y a là une double tension, à la fois intérieure et extérieure au sujet. À côté d'elle, d'autres oppositions présentes dans des études antérieures seront reprises

à nouveaux frais, qui lient l'individualité et la collectivité, l'exclusion et l'inclusion, le dans et le dehors. Pour comprendre comment l'éthique vient interrompre une logique commune au savoir et au pouvoir, il faut centrer l'analyse sur ce réseau d'oppositions. Le premier chapitre de cette dernière partie servira ainsi à définir rigoureusement le statut des rapports à soi et aux autres : qui peut entamer une relation éthique à soi-même ? La voie éthique est-elle ouverte à tous ? Comment peut-on l'emprunter ? Où mène-t-elle ? Et à quelles conditions permet-elle de contourner aussi bien la nécessité associée à la disposition du langage que les contraintes impliquées dans les relations de pouvoir ? Ces interrogations nous conduisent à revenir à *L'Usage des plaisirs* et au *Souci de soi*, les livres sur l'Antiquité.

Puis, le second et dernier chapitre sera consacré au changement le plus vigoureux déclenché par la troisième région de l'expérience : le fait qu'elle ouvre la voie à la conception finale d'une composition épistémologico-politico-éthique. Nous avons vu pourquoi il était légitime de cerner une partie majeure de l'œuvre de Foucault à partir de la séquence de ces trois domaines : c'est que la structure qui sert à les constituer reste invariable vingt-cinq ans durant ; elle se laisse saisir par la bipartition en un fond et une surface, liés entre eux par un rapport fondamental. La mise à découvert de cette systématisme constante, ou de ce réseau de cohérence qui demeure en deçà des multiples variations et changements, a été rendue possible par un travail analytique, qui a cerné chaque région dans son mode d'être spécifique et qui a montré comment les phénomènes de chaque domaine sont toujours reconduits à un fond singulier. Le temps est maintenant venu d'accomplir une autre tâche, qu'on pourrait par contraste appeler synthétique. Elle ne consiste plus à cerner les trois régions de façon séparée, mais au contraire à interroger les rapports qui en font les parties d'un ensemble. Ainsi, on atteint à une nouvelle dimension de la systématisme.

Une fois pour toutes, ne craignons plus d'utiliser ce mot, puisque Foucault lui-même s'en est servi, en le soulignant qui plus est. On le lit dans « Qu'est-ce que les Lumières ? », où il ébauche le programme de ce qu'il nomme une ontologie critique et historique de nous-mêmes. Au moment d'expliquer en quoi cela consiste, il déclare : « Ce travail a sa généralité, sa systématisme, son homogénéité et son enjeu¹⁰⁷. » Sa systématisme, caractère qui est ici en question, touche à ce qu'il désigne successivement comme les « trois grands domaines » et les « trois axes » – savoir, pouvoir, éthique – « dont il faut analyser la spécificité et l'intrication¹⁰⁸ ».

Qu'il se fixe ce but ne devrait plus nous surprendre. Certes, les travaux auxquels il s'est voué auparavant tentent de saisir dans leur spécificité chacun des domaines. Mais

107. « Qu'est-ce que les Lumières ? », *DE IV*, n° 339, p. 575.

108. *Ibid.*, p. 576.

à partir du début des années 1970, il éprouve avec une intensité grandissante le besoin de s'enquérir de leurs liens. Le pouvoir-savoir représente déjà l'effort pour penser deux régions tant dans leurs dissimilarités que dans leurs rapports. Peu de temps après, cet effort se transforme en nécessité de scruter l'ensemble « éthico-épistémologico-politique¹⁰⁹ ». C'est exactement sur ce point qu'il convient à présent de se pencher.

Quelques questions prennent forme. D'où vient cette exigence théorique ? À quels principes la synthèse réclamée obéit-elle ? Nous ne sommes pas entièrement dépourvus de ressources pour y répondre. Nous savons qu'une systématisme analytique a mis sur le même pied les trois régions, condition première pour qu'on puisse réfléchir à leur articulation. De surcroît, si Foucault associe le pouvoir au savoir, on pourrait s'attendre à ce qu'il réfléchisse plus tard à l'éthique en la rapprochant aussi des deux domaines précédents. Toutefois, ce genre de réponses laisse intact le cœur du problème. Pour l'approcher, un changement de perspective est nécessaire.

Outre ses spécificités, déjà mises en lumière, l'éthique a la particularité de susciter la communication entre les différentes régions : elle les transforme en éléments d'un ensemble, comme si elle invitait à un jeu dans lequel les trois prennent part. Soudain, tout semble se passer comme dans la troisième *Critique* de Kant : de même que la faculté de juger est une découverte qui vient à la fin pour constituer l'objet d'une troisième recherche, de même l'éthique arrive à l'issue d'une démarche théorique pendant laquelle elle avait toujours été, sinon écartée, du moins profondément méconnue. De plus, pour Kant comme pour Foucault, le troisième objet de recherches exerce une réaction sur les objets précédents, et montre que leur traitement n'avait pas encore pris sa forme définitive. On pourrait ainsi s'interroger : l'éthique a-t-elle une aptitude semblable à la faculté de juger, consistant à ouvrir la voie à une dynamique collective et même à réclamer un libre jeu entre des éléments distincts ? En s'enquérant d'une systématisme synthétique, on touche au problème d'une intelligibilité de la structure générale et, plus précisément, à la question d'une architectonique.

Les similitudes entre la troisième faculté de l'âme et le troisième domaine de l'expérience seraient-elles une pure coïncidence ? Ou bien, en invitant à penser le nouveau à la lumière du déjà-connu, c'est-à-dire en amenant à lire Foucault à la lumière de la philosophie critique, ces similitudes seraient-elles finalement trompeuses et appauvrissantes ? Ou bien encore, dernière possibilité, y aurait-il dans ce rapprochement inattendu un point d'appui pertinent pour l'investigation, un paradigme qui permettrait de faire ressortir de manière encore plus vigoureuse l'originalité de Foucault ? Il faut y regarder de plus près.

109. « Politique et éthique : une interview », *DE IV*, n° 341, p. 587.

CHAPITRE VIII

L'éthique de l'assujettissement à soi

Dans la Grèce classique et l'Empire romain, Foucault découvre la possibilité d'un monde foncièrement différent du nôtre. Dans l'univers des disciplines, les règles de conduite devraient idéalement être imposées à tous de façon unitaire, comme si elles étaient des lois universelles. En revanche, dans les sociétés antiques, ces règles étaient véhiculées comme des principes larges, certes communs à tous, mais permettant que se développent à côté d'eux de complexes techniques d'existence, dans le cadre des rapports à soi. C'est sur ce plan que se pose désormais la question particulière de l'éthique. Celle-ci, on l'a vu, ne se confond ni avec les comportements ni surtout avec les codes. Quel est donc précisément son statut ? Comment le choix éthique se distingue-t-il des autres types de choix ? Et quels en sont les avantages et les inconvénients ? Ces trois questions sont autant de chemins pour pénétrer dans la lecture foucauldienne des anciens et en saisir le contraste par rapport au savoir et au pouvoir classiques et modernes.

§ 23 – Le choix radical comme luxe d'une minorité

Voici un passage éclairant, extrait de l'Introduction de *L'Usage des plaisirs* : « Dans la pensée antique [...] les exigences d'austérité n'étaient pas organisées en une morale unifiée, cohérente, autoritaire et imposée de la même façon à tous ; elles étaient plutôt un supplément, et comme un "luxe" par rapport à la morale couramment admise » (UP, 31). Foucault organise toute sa lecture des anciens à partir de cette idée. Il y a d'un côté la morale courante, qui se compose de quelques principes génériques et répandus, comme par exemple la valorisation de l'activité au détriment de la passivité ou l'établissement de l'isomorphisme entre la relation sexuelle et le rapport social (inférieur et supérieur, dominé et dominant). De l'autre côté, il y a les principes et préceptes éthiques, présentés comme des exigences d'austérité. Pourtant, ces exigences ne s'adressent pas à tous de manière indifférenciée. Elles ne constituent pas davantage un corps de règles définitivement établi, ce qui signifie qu'elles peuvent changer selon les circonstances.

On apprend par ailleurs qu'elles sont un supplément et un « luxe ». D'emblée, elles se distinguent des formes du savoir et du pouvoir. Celui-là est un domaine assis sur une disposition langagière qui s'offre aux discours de manière irrécusable. Dès qu'un discours de vérité est énoncé, l'adéquation entre ce qui est dit (les mots) et ce qui est signifié (les choses) dépend d'un fond préalablement établi par le mode d'être du langage ; ce fond n'est l'objet d'aucun choix. À son tour, le mode d'être du pouvoir ne dépend pas, lui non plus, d'un choix des sujets, mais c'est bien le contraire qui arrive : la constitution des sujets comme sujets dépend des aménagements du pouvoir. Souvenons-nous que la microphysique des corps fonde les relations de pouvoir et, par conséquent, les pôles de ces relations. Ici comme ailleurs, tout choix est conditionné et limité par quelque chose de plus radical que ceux qui choisissent, par quelque chose qui, d'entrée de jeu, les investit et les traverse. Ainsi, les formes particulières que prennent les dispositions épistémologiques et les dispositifs politiques ne ressemblent en rien à un luxe. Elles s'imposent aussi bien aux actions qu'aux expériences, individuelles et collectives.

Tout autrement, en étant un luxe ou un surplus, l'éthique représente un raffinement de l'art de vivre. Du coup, elle fait rebondir des tensions déjà présentes dans les autres domaines, tout d'abord entre l'exclusion et l'inclusion, car cette recherche d'une plus grande subtilité est loin d'être accessible à tous : certains n'ont pas le droit d'y prendre part, tandis que d'autres manquent de moyens pour y parvenir. Regardons de plus près ces deux cas, en commençant par l'exemple le plus éloquent de l'exclusion telle que les deux derniers tomes de l'*Histoire de la sexualité* la donnent à voir. C'est l'exemple des femmes.

La morale antique, rappelle Foucault, « est une morale d'hommes : une morale pensée, écrite, enseignée par des hommes et adressée à des hommes, évidemment libres » (UP, 33). En revanche, les femmes en sont exclues, ou mieux : elles n'y sont jamais incluses. Le luxe moral ne leur convenant pas, dans quelle autre dimension, immédiatement antérieure, peuvent-elles se rapporter à autrui ? Dans celle – incontournable – du pouvoir : « Morale virile, par conséquent, où les femmes n'apparaissent qu'à titre d'objets ou tout au plus de partenaires qu'il convient de former, d'éduquer et de surveiller, quand on les a sous son pouvoir, et dont il faut s'abstenir quand elles sont sous le pouvoir d'un autre (père, mari, tuteur) » (UP, 33). Le lien éthique entre les hommes – qui peut prendre la forme d'un accompagnement et d'une amitié, notamment présents entre le maître et le disciple – est le supplément alors absent du rapport des hommes aux femmes. Entre ces derniers, la surveillance des secondes par les premiers donne la tonalité déterminante d'un pouvoir sans accessoires.

Ces deux types de rapport – entre hommes d'une part, et entre les hommes et les femmes d'autre part – sont foncièrement différents. Pour éclairer cette différence par

un exemple tiré d'une dimension pratique, prenons la gestion de la maisonnée : « le principe, écrit Foucault, qui lie l'homme à l'obligation de n'avoir pas de partenaire en dehors du couple qu'il forme est d'une autre nature que celui qui lie la femme à une obligation analogue. Dans le cas de celle-ci, c'est en tant qu'elle est sous le pouvoir de son mari que cette obligation lui est imposée » (UP, 197). Comprenons bien : *d'une autre nature*, puisque le premier principe est essentiellement éthique, tandis que le second concerne à proprement parler un exercice de pouvoir sur les autres. On pourrait illustrer avec un grand nombre d'exemples ce double écart entre l'homme et la femme et entre l'éthique et le pouvoir. Ainsi, plus loin dans le même ouvrage, on lit la chose suivante : « Dans cette éthique de la vie de mariage, la "fidélité" qui est recommandée au mari est donc quelque chose de bien différent de l'exclusivité sexuelle que le mariage impose à la femme [...]. La tempérance du mari relève d'un art de gouverner, de se gouverner, et de gouverner une épouse qu'il faut tenir et respecter à la fois, puisqu'elle est, vis-à-vis de son mari, la maîtresse obéissante de la maison » (UP, 215). La femme ne s'élève donc jamais du niveau du pouvoir à celui de l'éthique. Elle en est exclue de droit.

Il n'y a pourtant pas seulement la femme qui soit mise à l'écart. Si on prend au sérieux l'idée de luxe, il faudra bien penser à tous ceux qui, bien qu'ils y aient le droit, n'ont pas les moyens de se le permettre. C'est ce que nous apprend le cours intitulé *L'Herméneutique du sujet* : « On ne peut pas s'occuper de soi sans avoir, devant soi, à côté de soi, une vie telle que l'on peut – pardonnez-moi l'expression – se payer le luxe de la *skholè* ou de l'*otium* » (HS, 109). À l'exclusion sexuelle vient donc s'ajouter la discrimination selon les conditions de vie. Dès lors, les citoyens se partagent en deux groupes : ceux qui, par des conditions économiques et sociales, peuvent s'accorder une oisiveté qu'ils transformeront par la suite en une attention accrue à soi, et ceux qui ne peuvent pas « se payer » un tel luxe. L'éthique met en scène (ou peut-être opère-t-elle) une scission entre des citoyens « égaux ».

Voilà le point sur lequel insiste Foucault :

« De fait, seuls quelques-uns peuvent avoir accès à cette pratique de soi [...]. Et les deux formes d'exclusion, de raréfaction si vous voulez [...] c'était : soit l'appartenance à un groupe fermé – en général c'était le cas dans les mouvements religieux –, soit encore la capacité de pratiquer l'*otium*, la *skholè*, le loisir cultivé, ce qui représente une ségrégation plutôt de type économique et social. C'était ça, les deux grandes formes à partir de quoi on définissait ou on donnait les instruments pour que certains individus, et eux seulement, puissent accéder par la pratique de soi au statut plein et entier de sujet » (HS, 122).

Ainsi, le « statut plein et entier de sujet » ne se confond pas avec le statut plein et entier *de citoyen*. Un peu comme dans le cas de la femme, quoique pour d'autres raisons, un citoyen peut demeurer dans le monde du pouvoir et toutefois rester exclu du domaine de l'éthique. En contrepartie, il y a bien des individus qui montent à un degré supérieur de l'échelle de la subjectivation. Pour se référer à eux, il ne suffit plus de les désigner comme des citoyens, mais il convient de les appeler des *sujets de soi*. On tirera ainsi, de ce qui vient d'être exposé, une première leçon : du point de vue de l'éthique, tous les sujets de soi sont des citoyens, mais tous les citoyens ne sont pas des sujets de soi.

Mais une deuxième leçon, capitale, est tirée : l'éthique peut bien s'appuyer sur un rapport de soi à soi, cela n'empêche que, pour être exercée, elle ait besoin dans bien des cas de la médiation d'un groupe. D'où l'importance des mouvements religieux et des communautés fermées. C'est le cas « de ce fameux groupe des Thérapeutes que décrit Philon d'Alexandrie dans son *Traité de la vie contemplative* » (HS, 112) et qui impressionne tant Foucault. Installée dans de petits jardins aux abords d'Alexandrie, cette communauté menait une vie ascétique stricte. Pour y accéder, l'origine sociale de ses membres comptait sans doute moins que leur formation culturelle et leur capacité de méditation et d'apprentissage : « Sur l'origine sociale des individus qui en font partie, on n'a aucun renseignement », et Foucault ajoute : « il n'y a aucune raison de supposer que ce soit des milieux aristocratiques ou privilégiés » (HS, 114). Si bien que les exclusions religieuse et socio-économique « ne jouaient pas à l'état pur, mais toujours dans une combinaison » (HS, 122). On voit ainsi que le niveau de vie et l'appartenance à un groupe fermé étaient des critères pour l'exclusion ou bien l'acceptation des individus dans la voie qui ouvrait l'accès à la subjectivité pleine.

Or, c'est précisément sur ce point qu'on retrouve l'antagonisme entre l'appartenance et l'exclusion, présent dans d'autres ouvrages et transposé maintenant au niveau de l'éthique. On pourrait affirmer que Foucault n'a jamais caché que les pratiques de soi étaient entourées de formes d'exclusion. Cela n'en dirait pourtant pas assez. En toute rigueur, il faut se demander pourquoi Foucault a si vivement insisté sur ce phénomène. La réponse est que son intérêt pour les procédures d'exclusion servait à accentuer un trait déterminant de l'éthique, à savoir le fait qu'elle a toujours été *l'affaire d'une minorité*. On le voit : l'univers des rapports à soi est conçu à partir d'exclusions très sévères, condition nécessaire pour la constitution d'un petit groupe, ou d'un ensemble de petits groupes, en tout cas d'une minorité « luxueuse ». Cela peut passer par des exclusions aussi bien de droit, pour les femmes, que de fait, pour les citoyens ne réunissant pas les conditions matérielles nécessaires à la pratique de la *skholé* ou de l'*otium*, ou encore pour ceux qui ne font pas preuve des capacités spiri-

tuelles nécessaires à leur acceptation dans un cercle religieux d'austérité¹¹⁰. Dans tous les cas de figure, l'essentiel est qu'il n'y a pas de communauté éthique sans la fixation de frontières qui sanctionnent des appartenances et des mises à l'écart. L'éthique est loin d'être un domaine à la portée de tous.

Encore faut-il qu'on veuille l'intégrer. Car tous ceux qui auraient et le droit et les moyens de développer un rapport à soi plus riche ne souhaitent pas le faire. Une nouvelle alternative s'esquisse, en quelque sorte complémentaire de la précédente, qui suggère deux nouvelles possibilités. Elle ne consiste plus à être ou bien accepté ou bien refusé par un groupe existant, mais plutôt à se décider pour la voie éthique ou bien pour un autre chemin qui demeure, somme toute, proche de celui du pouvoir. Si dans les cas que nous venons d'analyser, il était question d'être choisi ou non par d'autres, il s'agit à présent de s'engager soi-même par un choix actif, liberté que met en relief *L'Herméneutique du sujet* : « Donc, en fait, jamais dans la culture antique, dans la culture grecque et romaine, le souci de soi n'a été effectivement perçu, posé, affirmé comme une loi universelle valant pour tout individu, quel que soit le mode de vie qu'il adopte. Le souci de soi implique toujours un choix dans le mode de vie, c'est-à-dire un partage entre ceux qui ont choisi ce mode de vie et les autres » (*HS*, 109-110). Sous nos yeux prend forme une nouvelle contrepartie de l'inexistence d'« une morale unifiée, cohérente, autoritaire et imposée de la même façon à tous » (*UP*, 31). La première contrepartie était l'exclusion de certains ; la seconde, c'est l'auto-exclusion de certains autres. Si la région des rapports de soi à soi est un supplément, c'est aussi parce que tous les individus ne ressentent pas le besoin d'y trouver leur place. Comme on l'a vu, il ne s'agit pas, pour une histoire de l'éthique, de reprendre ce que font tous ou la plupart des individus par rapport aux codes. Ce serait là une histoire de la moralité des comportements. L'important est ce qu'une minorité soucieuse conçoit comme sa façon de se conduire à partir de ces codes et au-delà d'eux.

Nous avons donc devant nous différentes voies possibles. Une première alternative distingue deux groupes : ceux qui, comme les femmes, sont simplement repoussés dans le fond des rapports de pouvoir et, qui plus est, d'obéissance ; et ceux qui n'ont pas les capacités ou simplement les moyens de poursuivre le chemin de l'éthique. Mais une seconde alternative sépare deux autres types d'individus : ceux qui, tout en ayant la liberté et le pouvoir d'établir un rapport à soi, n'en ressentent pas le besoin ; et enfin ceux qui optent pour une telle vie. Ces quatre possibilités majeures déterminent le luxe éthique, ou l'éthique saisie comme luxe.

110. Sur les difficultés de l'interprétation foucauldienne du stoïcisme, notamment le partage entre ceux qui sont capables d'un certain style de rapport à soi et ceux qui ne le sont pas, voir Jaffro, « Foucault et le stoïcisme », art. cit., en particulier p. 55-64.

Ce n'est pas tout. Car si on regarde de plus près la seconde alternative, on verra qu'elle concerne un choix véritablement *radical*, en deux sens. Premièrement, comme l'explique Pierre Hadot, celui qui emprunte la voie éthique doit « changer toute sa manière de penser et sa manière d'être¹¹¹. » La pensée antique, poursuit-il, sépare nettement deux origines possibles des malheurs, pour n'en garder qu'une, la « vraie » : pour les écoles hellénistiques sans exception, « le mal n'est pas dans les choses, mais dans les jugements de valeur que les hommes portent sur les choses. » Par conséquent, se décider pour la vie éthique signifie transformer de fond en comble « ses jugements de valeur : toutes ces philosophies se veulent thérapeutiques¹¹². » Aussi Hadot n'hésite-t-il pas à appeler ce « choix de vie [...] une certaine option existentielle » ou encore un « choix radical¹¹³ ».

Deuxièmement, la radicalité du choix se lie, une fois de plus, au rapport entre le fond et la surface. Les différents modes de vie indiqués plus haut ne découlent pas tous d'une décision du sujet. Ainsi la femme ne peut-elle pas se décider pour une voie ou pour une autre, et l'on pourrait dire de façon brutale qu'une vie « lui arrive ». L'homme exclu ne choisit pas davantage, bien qu'il ait un statut différent de la femme. Enfin, l'individu qui préfère ne pas se payer le « luxe » d'une austérité reste lui aussi sur le plan du pouvoir et de la morale courante, même s'il y jouit de ses droits et de ses libertés. Le vrai partage se dessine « entre ceux qui ont choisi ce mode de vie [éthique] et les autres » (HS, 109-110). Seuls ceux qui embrassent une nouvelle vie établissent un rapport de soi à soi. Ils quittent la surface des simples codes et des comportements pour s'installer sur un autre plan, celui des rapports à soi. Si les codes et les comportements constituent la surface du monde moral dont l'éthique est le fond, alors la préférence active pour la vie éthique est la seule qui puisse, à proprement parler, être considérée comme radicale.

L'enquête a déjà mis au jour certaines particularités de l'éthique. On sait maintenant qu'elle est un luxe ou un supplément, ce qui la distingue immédiatement du savoir et du pouvoir. On comprend que ce luxe implique un ensemble serré d'exclusions et d'appartenances, à travers lesquelles se forment des groupes auxquels l'accès est réservé. Mais, à la fin, on rencontre la différence la plus originale par rapport aux autres travaux de Foucault, celle qui sépare les hommes libres qui à l'intérieur d'une communauté s'appliquent à développer un rapport plus riche à eux-mêmes, et les hommes également libres qui choisissent de ne pas mener une vie éthique. La possibilité de se décider ou non pour cette vie, au contraire de ce qui se passait avec les

111. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995, p. 162.

112. *Ibid.* Sur l'interprétation de ce que Foucault appelle « cette notion fondamentale de *therapeuein* », voir HS, notamment p. 95.

113. Hadot, *op. cit.*, p. 161-162.

simples exclusions et admissions, inaugure une opposition inconnue : du moment où il ne s'agit plus de savoir qui est libre de choisir, le problème ne se pose plus entre les exclus et les autres, mais entre ceux qui appartiennent au monde de la sagesse et ceux qui y renoncent de leur plein gré. Autrement dit, l'antagonisme des modes de vie sépare désormais les inclus et les auto-exclus, tous également souverains. Si, dans un premier moment, nous nous sommes efforcés de saisir l'antagonisme entre les candidats reçus et ceux qui avaient été exclus malgré eux, il est désormais crucial de penser l'opposition entre les inclus et ceux qui, en pleine possession de leurs libertés, s'auto-excluent.

§ 24 – Se dépendre de soi-même : une nouvelle critique du sujet

Si ce point est tellement digne d'attention, c'est qu'en lui apparaît de manière éclatante la singularité de l'éthique, dans la manière qu'elle a de permettre l'établissement des liens intersubjectifs. Dans le cadre du pouvoir, les sujets étaient regardés comme le résultat d'une dimension plus profonde qu'eux ; dans leurs manières d'être, ils dépendaient des technologies politiques des corps dominantes à une certaine époque. De ce fait, « soi-même » et « les autres » n'existaient pas en tant que tels, mais seulement comme des corps saisis par des forces, des pratiques et des appareils extérieurs. Les techniques microphysiques rendaient compte à la fois du mode d'être des sujets (en tant qu'individus cellulaires, par exemple) et de celui des formes macrophysiques, par exemple les libertés et les institutions politiques générales. Désormais, le rôle primordial du choix vient bouleverser cette manière de concevoir les liens entre l'individu et la collectivité. Il introduit deux modes d'exercice de la liberté : on peut ou bien embrasser la vie éthique ou bien rester hors d'elle. Cette alternative, absente des ouvrages antérieurs, creuse un écart qui permet d'envisager dans une relation inédite les différents sujets. Devant les mêmes circonstances, il y a ceux qui deviennent des sujets de soi, et d'autres qui renoncent à établir un rapport profond à eux-mêmes. De quelle manière exactement ces deux modes d'exercer sa liberté se distinguent-ils ? En d'autres termes, quelle est la forme exacte du choix éthique ?

La réponse se trouve dans un passage décisif du *Souci de soi*. Foucault s'arrête alors à l'hétérogénéité des réponses des Grecs et des Romains de l'époque impériale aux changements dans les conditions de la vie politique. C'est l'occasion de distinguer deux types de réactions divergentes dans le degré d'expérience que l'individu fait de lui-même. Les Romains répondent à ces transformations en accentuant les « comportements par lesquels on s'affirme dans la supériorité manifestée sur les autres. [...] Mais, à l'extrême opposé, on trouve l'attitude [des Grecs] qui consiste au contraire à fixer ce qu'on est, dans un pur rapport à soi : il s'agit alors de se constituer et de se re-

connaître comme sujet de ses propres actions, non pas à travers un système de signes marquant pouvoir sur les autres, mais à travers une relation aussi indépendante que possible du statut et de ses formes extérieures car elle s'accomplit dans la souveraineté qu'on exerce sur soi-même. Aux nouvelles formes du jeu politique, et aux difficultés de se penser soi-même comme sujet d'activité entre une naissance et des fonctions, des pouvoirs et des obligations, des tâches et des droits, des prérogatives et des subordinations, on a pu répondre par une intensification de toutes les marques reconnaissables de statut ou par la recherche d'un rapport adéquat à soi-même » (SS, 118).

Ces lignes suscitent deux remarques. Il faut en premier lieu mettre en évidence une caractéristique centrale de l'approche foucauldienne de l'éthique, explicitement formulée quelques pages plus haut dans *Le Souci de soi*. Foucault souhaite alors rendre raison du « développement de la culture de soi et [de] l'inflexion qui s'opère dans l'éthique des plaisirs » (SS, 97) à l'époque du Haut-Empire. À cette fin il propose l'« hypothèse d'ensemble » (SS, 97) suivante : « La culture de soi ne serait pas la “conséquence” nécessaire de ces modifications sociales [dans la pratique matrimoniale et dans les règles du jeu politique] ; elle n'en serait pas l'expression dans l'ordre de l'idéologie. Elle constituerait par rapport à elles une réponse originale sous la forme d'une nouvelle stylistique de l'existence » (SS, 97). Ainsi, un mode général des rapports à soi est une *réponse* à certains phénomènes de la vie en société, qu'ils aient lieu sur le plan social, politique, économique, épistémologique ou autre. C'est dire que la culture de soi ne se constitue pas dans un sens unique, mais dans deux sens. La réponse n'est ni une conséquence sans effet visible sur sa cause, ni une expression de quelque chose dont la nature resterait inchangée après s'être manifestée. Au contraire, elle suppose un double mouvement du non-éthique à l'éthique et de celle-ci de nouveau au non-éthique. Autrement dit, une stylistique de l'existence, avec les préceptes d'austérité qui l'intègrent, ne se contente pas d'être un effet de certains phénomènes ; elle n'a de sens que dans un échange par lequel elle agit sur la conduite des individus à l'intérieur des domaines qui l'ont suscitée comme réponse. C'est exactement ce qui se passe entre les Grecs et les Romains, qui répondent, chacun à leur manière, aux mêmes circonstances de la vie politique. On voit par là que l'éthique repousse la logique de la pure détermination au profit d'une logique d'échange permanent.

La seconde remarque consiste en ceci : apparemment, on se trouve en présence de deux réponses divergentes ; en réalité, elles sont beaucoup plus que cela, car elles présentent des formes tout à fait distinctes. Ainsi, les Romains ont *un comportement*, alors que les Grecs adoptent *une attitude*. Pour être subtile, cette différence est et restera capitale. Nous devons la garder à l'esprit si nous voulons comprendre ce qu'il y a d'essentiellement novateur dans la contribution de Foucault à la philosophie éthique. Car le comportement est *superficiel*, tout comme une histoire des comportements en est une de la surface de la morale. En contrepartie, l'attitude relève d'une éthique

et elle se dirige vers une autre dimension de l'existence. Le comportement combine la morale vulgaire avec le pouvoir, reste au niveau du gouvernement des autres et se laisse saisir par l'idée d'intensification, d'une poussée qui ne quitte pas le champ où elle naît. L'attitude renoue avec l'idée de luxe, passe du niveau du gouvernement des autres à celui du gouvernement de soi, s'élève du niveau du pouvoir à celui de l'éthique et c'est pourquoi, au lieu d'une intensification, elle prend la forme d'une recherche. Entre ces deux modes de réponse se joue la différence cruciale entre la voie morale qui se confond avec le pouvoir et la vie éthique qui inaugure un espace original pour la formation du sujet.

De là une conséquence qu'on ne saurait négliger : l'éthique garantit un éloignement par rapport au pouvoir qui contraste explicitement avec la proximité entre celui-ci et la morale. Cela n'est pas entièrement nouveau, puisque la parenté entre la morale et le pouvoir, évidente dans *Surveiller et punir* et *La volonté de savoir*, a déjà été mise en lumière. C'est elle qui, dans ces livres, permettait de faire la généalogie des codes et des comportements à partir des mécanismes de punition et de dressage des individus. À présent, nous recevons une nouvelle preuve de cette affinité : la moralité du comportement romain demeure liée aux rapports de pouvoir, étayés sur l'extériorité des « marques reconnaissables de statut ». La vie morale requiert uniquement l'existence vulgaire de l'individu, sa capacité à se déplacer sur le terrain quotidien des pratiques, des savoirs et des pouvoirs. Tout au contraire, l'assujettissement éthique, dès l'instant où il constitue une réponse *originale*, suppose une effectivation de la puissance du sujet dans un *nouveau* domaine. C'est pourquoi l'attitude grecque prend forme dans le cadre d'« un pur rapport à soi ». Ce rapport, dès qu'il est *pur*, suppose l'abandon d'autres rapports, de pouvoir notamment, donc une esquive à cette force qui, Foucault le prétendait naguère, était partout puisqu'elle venait de partout (VS, 122).

Passage intrigant, il faut bien le reconnaître, que celui d'« un pur rapport à soi ». Il nous oblige à nous demander d'où émane la possibilité d'un tel affranchissement par rapport au « reste ». Le soi antique ne serait-il pas traversé par le pouvoir, contrairement à ce qui se passe avec le sujet moderne ? À cette question il convient sans doute de répondre par l'affirmative, d'autant plus que Foucault atténue aussitôt son expression : l'attitude, rectifie-t-il, se développe « à travers une relation aussi indépendante que possible » des marques de pouvoir sur les autres. Encore faut-il se demander si cette relation réussit à se déprendre d'une instance archéologique de savoir, et si le soi peut se penser sans l'intermédiaire autrefois présenté comme irréfugable d'un mode d'être particulier du langage. L'Antiquité ne connaît-elle pas cette instance profonde de détermination ? Ou bien la grande particularité de l'attitude serait-elle sa capacité à définir un espace d'affranchissement, de liberté, qui se déroberait au savoir et au pouvoir à la fois ? De toute évidence, nous ne disposons pas encore d'éléments qui nous

permettent de trancher, raison pour laquelle ces questions réclament la poursuite de l'examen.

Pour l'instant, contentons-nous d'observer comment Foucault pense spatialement cet éloignement de l'éthique, notamment par rapport au pouvoir. Si on confronte la profondeur de l'éthique à la superficialité de la morale, on verra que la première a un sens bien particulier : elle n'ouvre pas sur la descente vers un sous-sol, mais au contraire sur une montée vers les hauteurs. Cela est frappant dans l'analyse de certains écrits de Sénèque, surtout les *Questions naturelles* et les *Lettres à Lucilius*. Cette philosophie stoïcienne, qui « ne regarde pas les hommes, [mais] regarde les dieux » (HS, 262), ne s'occupe pas « d'une connaissance des règles de l'existence et du comportement » (HS, 263), mais elle concerne « un mouvement réel du sujet, mouvement réel de l'âme qui s'élève ainsi au-dessus du monde et qui est arrachée aux ténèbres, à ces ténèbres qui sont le fait de ce monde-ci » (HS, 263). Le but de ce déplacement est moins de diriger le regard vers un au-delà du sensible que de le tourner vers la surface du monde, de manière à apercevoir celle-ci dans une nouvelle perspective. Le stoïcien reste dans une pure immanence, dans la mesure où il ne se dirige ni ne s'installe dans « quelque chose qui serait une autre réalité » : « Il ne s'agit pas, insiste Foucault, de quitter un monde d'apparences pour atteindre enfin une sphère qui serait celle de la vérité » (HS, 264). Du coup, l'attitude stoïcienne, mais plus généralement gréco-latine, se distingue aussi bien de l'attitude platonicienne que de la chrétienne, qui toutes deux cherchent la hauteur comme point de passage vers un autre monde. Le regard stoïcien nous place « en un point tel, à la fois si central et si élevé, qu'on [peut] voir en dessous de soi l'ordre global du monde, ordre global dont on fait soi-même partie » (HS, 271). On atteint ainsi une « vue plongeante de soi sur soi qui englobe le monde dont on fait partie et qui assure ainsi la liberté du sujet dans ce monde lui-même. » L'importance de ces remarques est d'autant plus grande que Foucault n'hésite pas à considérer ce thème comme « une des formes d'expérience spirituelle les plus fondamentales qu'on ait trouvées dans la culture occidentale » (HS, 271). Idée corroborée par Hadot, d'après qui « des exercices spirituels comme “vivre dans le présent” ou “voir les choses d'en haut” se retrouvent aussi bien chez Goethe, chez Nietzsche ou chez Wittgenstein¹¹⁴. »

Le regard d'en haut nous renvoie à la spatialité de l'ordre. Avec une différence considérable, toutefois : la surface est désormais un plan étalé entre deux profondeurs, la première composée par des strates souterraines, la seconde se déployant en hauteur. Celle-ci peut certes avoir des fonctions différentes, comme c'est le cas dans les trois grands modèles éthiques retenus par Foucault : platonicien, gréco-romain et chrétien. Toujours est-il qu'elle demeure par excellence l'espace de l'établissement des rapports de soi à soi. À côté de la superficialité de la vie quotidienne, il y a désormais non seule-

114. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, p. 420-421.

ment les profondeurs de la disposition de savoir et des technologies de pouvoir, mais aussi la hauteur qui est la dimension suprême pour travail sur soi-même. Par opposition à la vie de surface, dominée par l'exercice des pouvoirs et les marques de l'extériorité, la vie éthique représente un affranchissement parce qu'elle est une élévation.

Dans ce cadre seulement, on prendra la mesure exacte du « retour » de Foucault au sujet. On pourrait croire qu'à force d'employer ce mot et même d'en annoncer « l'herméneutique », le dernier Foucault lui aurait enfin accordé un statut qu'il lui avait refusé depuis si longtemps. Par le choix éthique, le sujet pourrait finalement se constituer lui-même de manière (autant que possible) indépendante des autres et indépendante aussi des formes du savoir et du pouvoir qui le produisaient naguère. En fait, ce serait méconnaître la contrepartie du regard d'en haut, qui n'est rien de moins qu'une nouvelle réduction du sujet. Car, dans sa montée à la hauteur, le sujet n'atteint aucunement un état définitif, loin de là. Il peut dorénavant se regarder lui-même, vu d'en haut, à la surface qu'en fin de compte il ne quitte pas. C'est ce qu'on lit dans ce passage remarquable de *L'Herméneutique du sujet* :

« C'est de ce point de vue [...] que l'on peut replacer ces fameuses gloires historiques dont Sénèque disait [...] que c'était d'elles qu'il fallait se détourner. Ce ne sont pas elles qui sont importantes parce que, revues du haut de ce point où nous sommes maintenant placés par le parcours de la nature tout entière, nous voyons combien elles comptent et durent peu de choses. Et c'est là ce qui nous permet, une fois que nous sommes arrivés à ce point, non seulement d'écarter, de disqualifier toutes les fausses valeurs, tout ce faux commerce à l'intérieur duquel nous étions pris, mais de prendre la mesure de ce que nous sommes effectivement sur la terre, la mesure de notre existence – de cette existence qui n'est qu'un point, un point dans l'espace et un point dans le temps –, de notre petitesse. D'en haut, dit Sénèque, que sont pour nous les armées, si nous les voyons après avoir parcouru le grand cycle du monde ? Toutes les armées ne sont rien de plus que des fourmis. Comme des fourmis, en effet, elles s'agitent beaucoup, mais sur un tout petit espace. "C'est sur un point" dit-il, et rien de plus qu'un point, "que vous naviguez". Vous croyez avoir parcouru d'immenses espaces : vous êtes restés sur un point. C'est sur un point que vous faites la guerre, c'est sur un point et un point seulement que vous distribuez les empires. Vous voyez que ce à quoi va servir ce grand parcours de la nature, ce n'est donc pas [à] nous arracher au monde : c'est [à] nous permettre de nous ressaisir nous-même là où nous sommes. Non pas du tout dans un monde d'irréalités, dans un monde d'ombres et d'apparences [...] : c'est pour mesurer très exactement l'existence parfaitement réelle que nous sommes, mais qui n'est qu'une existence ponctuelle. Ponctuelle dans l'espace, ponctuelle dans le temps. Être pour nous-même, à nos propres yeux, ce que nous sommes, à savoir un point, nous ponctualiser dans le système général de l'univers : c'est cette libération-là

qu'effectue réellement le regard que nous pouvons porter sur le système entier des choses de la nature » (*HS*, 266).

Dans sa clarté éloquente, cet extrait doit être lu comme une nouvelle critique du sujet. Il n'y est plus question maintenant de le reconduire à un mode d'être du savoir ou du pouvoir ; il s'agit bien plutôt de comprendre, à partir de la nouvelle dimension éthique, comment vont de pair le raffermissement du soi, la dureté que le sujet doit conquérir par une souveraineté intérieure et la dissolution de l'importance de ce même sujet dans le monde. C'est pourquoi il n'y a d'autre sujet que le *sujet de soi*, que l'on devrait même écrire sujet *du* soi. Le soi éthique réduit le sujet à la modicité de sa taille réelle.

Pour mieux comprendre cela, arrêtons-nous à un aspect de ce discours. Car on y trouve sans doute la clé pour comprendre le dernier Foucault de la transformation de soi par soi, mieux : le Foucault de cette tournure qui a tant bouleversé Deleuze – « se dépandre de soi-même¹¹⁵ ».

En effet, on trouve ici les trois grands repères de quelques phrases de l'Introduction de *L'Usage des plaisirs* : « Telle est l'ironie de ces efforts qu'on fait pour changer sa façon de voir, pour modifier l'horizon de ce qu'on connaît et pour tenter de s'écarter un peu. Ont-ils effectivement conduit à penser autrement ? Peut-être ont-ils permis tout au plus de penser autrement ce qu'on pensait déjà et d'apercevoir ce qu'on a fait selon un angle différent et sous une lumière plus nette. On croyait s'éloigner et on se trouve à la verticale de soi-même. Le voyage rajeunit les choses, et il vieillit le rapport à soi » (*UP*, 19).

Comme chez Sénèque, le vieillissement (*HS*, 105-108) et le voyage apparaissent ici intimement noués : ils sont les deux premiers repères. « Sénèque parcourt le monde. Or il est vieux. Quand on est vieux, il faut s'occuper de son domaine à soi » (*HS*, 260). En parlant du stoïcien, Foucault ne dit-il pas : « après avoir parcouru le grand cycle du monde » ? Sillonner le monde, c'est moins se déplacer d'un endroit à l'autre à l'horizontale, que trouver le lieu à partir duquel le regard de l'âme peut embrasser tous les endroits. Du moins les deux choses se confondent-elles, peut-être même coïncident-elles, puisque « c'est une fois que l'on a fait le parcours du monde dans son cercle général, c'est en regardant du haut le cercle des terres ("*terrarum orbem super ne despiciens*") », c'est à ce moment-là que l'on peut mépriser toutes les fausses splendeurs aménagées par les hommes » (*HS*, 265-266). On le voit nettement : le grand voyage ne se fait pas à l'horizontale, mais à la verticale. Et le vieillissement est la rançon de la nouvelle perspective, qui met sous les yeux tant de choses anciennes, baignées dé-

115. *UP*, 15 ; Deleuze, *Foucault*, p. 103.

sormais par un jour insolite, « une lumière plus nette ». Ces choses anciennes, quelles sont-elles ? Des armées, des empires, les fausses valeurs, le faux commerce, toute la nature certes. Mais, infiniment plus important, soi-même. Se repérer par le nouveau regard n'est pas seulement reconnaître où l'on est ; c'est découvrir *ce* que l'on est *par rapport à l'ensemble*, au « système général de l'univers », et c'est encore plus se mesurer à l'aune de ce système. Rien de moins étonnant qu'on ne puisse alors s'apercevoir que comme infiniment petit. Troisième repère, donc, après le voyage et le vieillissement, commun à Sénèque et Foucault, la valeur de la verticale d'un point, que ce point soit une armée ou un homme, les autres ou soi-même.

Dans cette perspective, si on peut parler d'une nouvelle dissolution du sujet, c'est que le sujet lui-même prend l'initiative de se « ponctualiser ». Le dédoublement de l'homme en sujet de surface et en soi éthique est la condition nécessaire pour qu'il y ait un sujet *du* soi. Et on atteint enfin la pleine compréhension de ce que signifie « nous permettre de nous ressaisir nous-même là où nous sommes » : c'est redevenir maître de soi, à la surface du monde, par un dédoublement à la verticale. Rester à la surface tout en se regardant d'en haut, voilà sans doute le sens de « la verticale de soi-même », comme de tout l'effort qu'implique le geste de se dépendre de soi.

§ 25 – La conjonction paradoxale de l'austérité et de la liberté

Dans l'effort pour saisir la singularité de l'éthique, on a déjà franchi deux pas. Ce domaine nous est apparu d'abord comme un luxe, pour se dévoiler ensuite comme un espace d'affranchissement. D'un côté il est traversé, et même composé, par un réseau complexe d'appartenances et de mises à l'écart, à travers lesquelles des minorités parvenaient à se constituer et à assurer leur existence. De l'autre côté, il garantit un éloignement de la vie quotidienne dominée par les rapports de pouvoir, les sujétions et les comportements, auxquels il oppose une attitude d'attention privilégiée à soi. Ce faisant, l'éthique relance l'antagonisme entre l'exclusion et l'inclusion et introduit une tension entre soi et les autres. À la fin, la possibilité et la volonté de faire un choix de vie radical opère le partage entre ceux qui se soucient d'eux-mêmes et ceux qui se préoccupent avant tout de leurs rapports à l'extériorité.

Il convient maintenant de prêter attention à un dernier problème. Il concerne « le prix à payer » pour l'affranchissement rendu possible par l'éthique. Car il semble bien que la rançon n'en soit rien de moins qu'une profonde austérité. Dans *L'Usage des plaisirs* et le *Souci de soi*, l'austérité apparaît comme une condition *sine qua non* du rapport de soi à soi. C'est ce que nous apprennent les lignes suivantes : la réflexion morale, écrit Foucault, s'adresse aux hommes grecs « à propos des conduites où jus-

tement ils ont à faire usage de leur droit, de leur pouvoir, de leur autorité et de leur liberté » (UP, 34). Bien plus, « il faut comprendre ces thèmes de l'austérité sexuelle [...] comme élaboration et stylisation d'une activité dans l'exercice de son pouvoir et la pratique de sa liberté » (UP, 34).

Aucun doute ne subsiste sur le fait que, dans l'engagement éthique, la liberté et la sévérité viennent ensemble. Seulement cette conjonction, par les termes dans lesquels elle se trouve formulée, ne peut qu'être troublante. Si l'attitude éthique représente un usage de la liberté à l'intérieur de soi, et si par ailleurs le choix et la liberté se font voir ensemble pour la première fois dans les livres publiés de Foucault, comment comprendre qu'ils soient immédiatement orientés vers une nouvelle contrainte ? Autrement dit, si le rapport à soi affranchit le sujet des entraves d'une vie quotidienne accaparée par « les autres », pourquoi cette émancipation passe-t-elle, d'une façon qui semble inéluctable, par de nouveaux obstacles imposés par le sujet à soi-même ? Ces questions, auxquelles on voit bien qu'on ne peut plus se dérober, se laissent résumer en une seule : quel est, rigoureusement parlant, le sens de cet entrelacs de la liberté et de l'austérité ?

La distinction entre les Grecs et les Romains apporte un premier élément de réponse. Foucault décrit l'attitude des Grecs comme consistant « à fixer ce qu'on est, dans un pur rapport à soi ». Pour être elliptique, cette expression enferme trois lignes de force : la première a trait à l'établissement des limites de soi-même. Car l'idée de *fixer ce qu'on est* serait incompréhensible hors d'un agencement des frontières, d'une définition de soi-même, en prenant le mot *définition* dans son sens le plus strict.

Toutefois, une deuxième ligne de pensée concerne l'idée de *ce qu'on est*. Ces mots montrent bien que l'attitude comporte une dimension ontologique essentielle. En effet, la réponse grecque ne se borne pas à tirer au jour une nature qui existerait déjà, fût-elle préalablement donnée ou bien progressivement construite. Au contraire, l'attitude produit un nouvel étant, défini par une nature originale. Si bien que la fixation des limites de soi ne peut pas s'accorder avec une mise en lumière de lignes pré-existantes, par exemple celles d'une nature humaine. À l'inverse, elle admet la possibilité d'un agencement qu'aucune instance extérieure au soi ne saurait lui imposer.

Enfin, une troisième ligne capitale de l'éthique est celle du cadre à l'intérieur duquel ont lieu ces opérations. Le travail sur les frontières autant que sur l'être de soi-même s'accomplit « dans un pur rapport à soi ». Par là, on revient à la tension entre soi-même et les autres, que l'on aperçoit désormais à partir d'une autre perspective qui, puisqu'elle se rapporte à la définition de « ce qu'on est », est celle d'une ontologie de soi.

Rappelons au passage que la dimension ontologique n'est pas nouvelle. Nous avons vu comment l'événement épistémologique présente, lui aussi, un caractère ontologique, dans la mesure où il représente la mort de certaines empiricités et la naissance d'« êtres radicalement différents », autour desquels de nouvelles positivités se mettent en place. Le sujet n'est qu'un de ces êtres, dont l'existence dépend d'une disposition générale. En contrepartie, dans le domaine du pouvoir, les technologies forment l'individu, qu'elles pourvoient d'une « âme » en même temps qu'elles demeurent à la base des discours de vérité et des structures macrophysiques. À nouveau, la production de sujet est ici extérieure au sujet et le sous-tend. Maintenant, l'attitude vient rompre avec cette détermination à partir de l'extérieur ; elle rapporte le sujet à soi, dès lors que c'est par elle qu'il se constitue et se reconnaît « comme sujet de ses propres actions ». Le sujet éthique ne peut donc être confondu avec celui que produisaient le savoir et le pouvoir. Dans l'éthique, les pouvoirs du langage et des rapports de force cèdent leur place à la force du même. Voilà pourquoi l'éthique n'est pas un simple auto-assujettissement qui ressemblerait à une servitude volontaire, mais bien plutôt (pour reprendre un concept kantien) un *héauto*-assujettissement, par laquelle le sujet se donne à lui-même les règles d'action auxquelles il obéit.

Établissement de limites, travail sur l'être de soi-même, primauté du rapport à soi, autant de foyers qu'il fallait mettre en évidence. Ils entraînent toutefois une conséquence de taille pour l'intelligence du sujet éthique : celui-ci se montre comme étant, envers soi-même, tout ensemble actif et passif. Actif, pour autant qu'il est sujet d'action et se donne à soi-même une forme qu'il choisit librement. Mais, du fait même, passif, dans la mesure où c'est sur lui que sa propre action exerce sa puissance. Deleuze a bien su exprimer cette tension en parlant d'« *un rapport de la force avec soi, un pouvoir de s'affecter soi-même, un affect de soi par soi.* » Et il précise : « Voilà ce qu'ont fait les Grecs : ils ont plié la force, sans qu'elle cesse d'être force¹¹⁶. » Si elle ne cesse pas d'être force c'est que, par la rigueur, elle façonne, elle « subjective ». Les limites de ce qu'on est se déterminent dans un exercice de souveraineté, et l'éthique est bien une forme de pouvoir : elle met en place des contraintes, tout comme elle implique des suprématies, des combats entre les différentes parties de soi, dirait Deleuze¹¹⁷. Néanmoins, cette souveraineté n'est pas exercée sur un objet qui serait passif, mais sur un sujet qui est simultanément actif et passif, à la fois le sujet et l'objet de la même action.

On peut comprendre par là comment l'éthique relance une autre tension, qui oppose le dedans au dehors. Dans la soumission qu'elle implique, soumission volontaire, cherchée et recherchée, à une instance intérieure, elle prend la forme d'une

116. Deleuze, *Foucault*, p. 108 ; voir p. 111 et 121.

117. Deleuze, « Pour en finir avec le jugement », *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993, p. 165.

contraction de l'espace du soi, non d'une dilatation. C'est ainsi que, dans la Grèce classique du IV^e siècle, le renoncement à certains plaisirs trouve une assise dans les notions de tempérance, d'ordre et de justesse. Ces notions, explique Foucault, aident à la mise en forme d'« une esthétique de l'existence. Et par là, il faut comprendre une façon de vivre dont la valeur morale ne tient ni à sa conformité à un code de comportement, ni à un travail de purification, mais à certaines formes ou plutôt à certains principes formels généraux dans l'usage des plaisirs, dans la distribution qu'on en fait, dans les limites qu'on observe, dans la hiérarchie qu'on respecte » (*UP*, 120-121). Nous sommes bien sur le plan de l'éthique ou de l'attitude qui se lie au respect de certaines limites et d'un rapport d'ordre représenté ici par la figure de la hiérarchie. Mais le travail sur les limites et la construction de cet ordre ne représente pas un élargissement de l'espace de vie et de choix. Au contraire, il illustre la manière de s'enfermer soi-même dans un espace plus étroit qu'avant et, à la fin, de réduire la palette de choix possibles.

Par ailleurs, et c'est là la thèse centrale de Foucault contre la théorie des interdits, ce renfermement du soi peut avoir lieu en dépit d'une certaine souplesse des mœurs. C'est ce qu'on lit dans les deux oppositions suivantes : « les Grecs ont pratiqué, accepté, valorisé les rapports entre hommes et garçons ; et leurs philosophes ont pourtant conçu et édifié à ce sujet une morale de l'abstention. [...] Ils n'ont jamais conçu que le plaisir sexuel était en lui-même un mal [...] ; et pourtant leurs médecins se sont inquiétés des rapports de l'activité sexuelle avec la santé et ils ont développé toute une réflexion sur les dangers de sa pratique » (*UP*, 129). Ce sont deux exemples éloquents de la tension entre la dilatation et le resserrement de l'espace du soi. Ce que le dehors de la vie quotidienne autorise, le dedans qu'est l'éthique peut le prohiber¹¹⁸.

Le contraste entre l'éthique et le pouvoir ne pourrait être plus évident. Dans ce dernier, les sujets réclament et parfois acquièrent des droits déjà conférés à certains ou alors ils inventent de nouvelles libertés. En revanche, dans l'éthique ils s'imposent des obligations qui ne sont pas communes à tous, mais qui définissent plutôt des minorités soucieuses de leur austérité. L'éthique non seulement problématise des pratiques, mais encore elle élabore les principes de leurs limitations. Telles que Foucault les donne à voir, les limites éthiques dans la Grèce classique comme dans le Haut-Empire sont toujours en contraction, jamais en expansion.

De là un paradoxe : du moment où le rapport à soi engagé en vue de l'affranchissement est conçu sous le modèle privilégié de l'austérité entendue comme héauto-assujettissement, voire comme ascétisme, le supplément ou la stylisation deviennent eux-mêmes contraignants. Le luxe est intrinsèquement austère. L'affranchissement ne

118. Pour un autre exemple, celui de l'amour des garçons, qui « était de pratique répandue », mais qui « a été l'objet d'une préoccupation morale particulière », voir *UP*, 249.

peut avoir lieu sans qu'une nouvelle contrainte soit aussitôt mise en place. En d'autres termes, la liberté n'a d'autre sens que de se transformer en abstention. Le rapport à soi n'émancipe le sujet d'un pouvoir venu du dehors qu'à condition de le soumettre à une autre souveraineté non moins astreignante, exercée par lui-même sur lui-même. Voilà, en somme, « le prix à payer » pour que s'ouvre devant nous la voie d'une subjectivité pleine.

Si on prête attention aux exemples que donne Foucault des motifs pour cette abstention, on peut soupçonner que le sens de la conjonction entre la liberté et l'austérité passe également par une autre dimension que celle du resserrement de ses propres limites. C'est la dimension de ce qu'on pourrait appeler la *protection de soi*. Car la réponse éthique présente, sans nul doute, un caractère défensif, comme l'illustrent les médecins grecs qui proposent une retenue dans les rapports sexuels au nom de la conservation de la santé. Dans cette perspective, la réponse éthique est une réaction à l'inquiétude, non sous le mode de l'expansion ou de la contre-attaque, mais sous celui de la retenue et du recul.

*

On peut d'ores et déjà résumer les réponses aux trois questions énoncées plus haut. Elles portent sur le statut de l'éthique, la nature du choix qu'elle implique et, enfin, le prix à payer pour l'affranchissement qu'elle rend possible. Sur ce dernier point, il serait illusoire de croire que, dans l'éthique, la liberté régnerait enfin sur l'expérience humaine. L'étude des textes antiques ne permet aucune opposition simpliste entre les voies de la soumission au pouvoir et de l'émancipation. En fait, elle met sous nos yeux trois espèces d'assujettissement.

D'abord, l'assujettissement des exclus qui, comme la femme, demeurent sous l'autorité d'autrui et manquent immédiatement de liberté, puisque la femme est sous la contrainte de celui à qui elle doit obéissance, et que par conséquent son rôle dans cette relation est surtout passif.

Ensuite, l'assujettissement de l'homme de la vie morale courante, lequel demeure, lui aussi, soumis aux contraintes extérieures qui sont les frais des jeux de pouvoir. Bien qu'il jouisse de la liberté pour mener une vie de moralité, cet homme n'en fait pas l'usage dans le domaine de l'intériorité et se trouve par conséquent toujours sous la dépendance des rapports extérieurs.

Enfin, l'assujettissement à soi est une soumission à une nouvelle autorité qui est la sienne propre, s'il est vrai que dans la voie éthique chacun devient sujet des principes, des préceptes et des règles qu'il instaure lui-même. La liberté devient héauto-assujettissement et, inversement, le héauto-assujettissement est le symbole d'un nouvel exercice de la liberté.

Le sens de la rencontre entre l'austérité et la liberté est désormais clair. Il est celui d'une constitution de soi par soi, de la mise en place d'une stylistique de l'existence par laquelle le sujet applique sur soi-même ses forces et ses capacités créatrices.

Bien sûr, reste à poser une dernière question : quelle cohérence peut-il y avoir entre cette affirmation de la liberté du sujet éthique et la privation de liberté du sujet épistémologique et politique ? Après avoir parcouru les trois domaines, c'est à cette dernière difficulté qu'il faut maintenant faire face.

CHAPITRE IX

La systématique sans fin

Dans l'effort du dernier Foucault pour reconstituer la cohérence de son propre parcours, aucun texte n'est plus éloquent que la première version de la Préface à *L'Usage des plaisirs*. Il l'est par l'honnêteté avec laquelle il invite à saisir, après coup et comme un ensemble structuré, ce qui tout au long du chemin n'est apparu que comme des inflexions et des détours. Foucault sait combien sont en tension les perspectives de la cohérence et de l'éparpillement, et combien ce dont il veut rendre la logique interne n'est en grande partie que le fruit de trouvailles inespérées. Il l'avoue, d'ailleurs : « Je sais que je schématise par cette lecture ; les choses, en réalité, se découvraient à mesure, et, chemin faisant, obscurités et hésitations étaient nombreuses. Toujours est-il que¹¹⁹... » Toujours est-il qu'il y a effectivement un sens, là où l'on pourrait croire qu'il n'y a que de la dispersion.

Nous savions déjà, après avoir percé à jour le rapport fondamental sous-jacent à toute compréhension du savoir, du pouvoir et de l'éthique, que l'œuvre de Foucault est bien plus qu'un ensemble hétéroclite de problèmes et de domaines de recherche. Nous avons compris – fondé en raison, pour ainsi dire, mais dans la raison même du schème recteur de sa pensée de l'ordre des choses – que ces trois domaines sont comparables, bien plus comparables que ne le sont les approches empiriques de la folie, du crime ou de la sexualité. Cependant, il faut croire que leur intrication finale représente plus que leur simple addition. Autrement dit, s'il est vrai que les trois domaines ont été pensés successivement sous un même schème, il n'en reste pas moins que l'intrication, comme existence simultanée et interdépendante des parties, fait signe vers un ensemble dont le fonctionnement doit avoir une logique différente de celle qui régit les mouvements de chaque domaine pris à part par rapport aux autres. L'intrication invite à interroger ce qu'on pourrait nommer une dynamique de l'expérience dans son ensemble.

119. « Préface à l'« Histoire de la sexualité » » (1984), *DE IV*, n° 340, p. 581.

Il s'agira, dans le présent chapitre, de cerner cette nouvelle dynamique autant que de mettre en lumière le principe auquel elle obéit. Notre hypothèse est que ce principe n'a plus trait à un fond, mais au contraire à un jeu libre, jeu qui n'est pourtant pas entièrement dépourvu de règles. Quelles sont ces règles ? Et quelles difficultés l'idée d'un jeu soulève-t-elle ? C'est à ces questions que nous allons répondre.

§ 26 – Deux modèles pour penser l'articulation des domaines : Pascal et le point d'hérésie, Kant et le jeu des facultés

Le problème de la systémativité synthétique est le plus complexe parmi ceux auxquels nous sommes obligés de faire face. En même temps, il est le plus difficile à résoudre, puisqu'avec lui on touche au sommet du travail de Foucault, peut-être même à son legs le plus important.

Si, aujourd'hui encore, nous sommes confrontés à un défi lancé par sa réflexion sur l'ordre de l'expérience, il est incontestablement lié à la vision dernière d'un ensemble cohérent, formé par les régions préalablement dégagées. À cette perspective d'ensemble s'associe un réquisit de systémativité. Est-il pour autant légitime de voir en cette dernière une façon de concilier des éléments au premier regard incompatibles ? Dans les *Pensées*, Pascal écrivait, au sujet des contradictions apparentes de l'Écriture, que « tout auteur a un sens auquel tous les passages contraires s'accordent, ou il n'a point de sens du tout¹²⁰. » Ce principe ne pourrait que trop difficilement orienter notre recherche. Foucault s'est souvent joué d'une cohérence dont on l'accusait de manquer d'un livre à l'autre. À la régularité d'un parcours qui suivrait l'ornière, il a préféré changer constamment d'objet et de méthode de travail. Prenons donc acte de ce qui compose l'un des versants originaux – et parfois déroutants – de sa recherche, à savoir un manque de cohérence voulu, et n'essayons pas de plier cette recherche à des concepts ou des schèmes qui ne lui conviendraient pas.

Encore ne faut-il pas oublier que, même si l'alternative pascalienne entre le sens absolu et l'absolu manque de sens ne peut nous venir en aide, il y a bien eu une période de sa vie où Foucault a pris à son compte un schème de la cohérence rendu célèbre par les *Pensées* : le point d'hérésie¹²¹. Les allusions qu'il y fait dans *Les Mots et les choses* sont transparentes, lorsqu'il cherche à reconstituer l'unité épistémologique d'une époque en deçà de ses contradictions apparentes. Par le biais de ce schème, il reconduit à la

120. Pascal, *Pensées*, frag. 684 (éd. Brunschvicg), in Pascal, *Œuvres complètes* (éd. Le Guern), t. II, Paris, Gallimard, « Pléiade », 2000, p. 628 (frag. 241).

121. *Ibid.*, frag. 862 (éd. Brunschvicg), in Pascal, *Œuvres complètes*, t. II, p. 794 (frag. 624).

même disposition de savoir des théories qui s'opposent sur des terrains spécifiques. Un exemple est celui de la grammaire générale classique quand elle se trouve « devant la nécessité d'un choix : ou bien poursuivre l'analyse au-dessous de l'unité nominale [...], ou bien réduire par une démarche régressive cette unité nominale » (MC, 115). Le fait qu'elle emprunte les deux voies en simultanément fait apparaître le moment de la constitution des deux possibilités comme « le point d'hérésie qui partage la grammaire du XVIII^e siècle » (MC, 115). Le choix dont il est ainsi question est un choix entre deux vérités que l'archéologue n'a pas à départager. Leur compatibilité de fond contraste avec leur apparente contradiction explicite, ou de surface, autant qu'avec leur différence réelle, puisqu'elles ne forment ni une identité ni une unité. Pour autant, le point d'hérésie ne cesse d'être un *point*, qu'il faut comprendre non pas comme origine, mais comme condition de possibilité qui demeure. Des voies ou des possibilités opposées se développent, « à partir du même point d'hérésie » (MC, 116), face à face.

Un phénomène semblable a lieu dans l'histoire naturelle classique. Celle-ci peut organiser son objet de deux façons distinctes, selon qu'elle accorde sa préférence au « réseau continu des êtres » ou bien à la « série des événements » (MC, 162). La première possibilité, qui s'appuie sur la continuité spatiale, se distingue de la seconde, basée sur la prééminence du temps. Aussi a-t-on pu voir dans celle-là un fixisme et dans celle-ci un évolutionnisme. Pour Foucault, elles ne constituent qu'un nouveau point d'hérésie : « on voit combien il est superficiel d'opposer, comme deux opinions différentes et affrontées dans leurs options fondamentales, un "fixisme" qui se contente de classer les êtres de la nature en un tableau permanent et une sorte d'"évolutionnisme" qui croirait à une histoire immémoriale de la nature et à une profonde poussée des êtres à travers sa continuité. [...] Ce sont deux exigences simultanées dans le réseau archéologique qui définit à l'âge classique le savoir de la nature. Mais ces deux exigences sont complémentaires. Donc irréductibles » (MC, 163). À nouveau, le point de choix est la formule privilégiée pour rendre compte de la compatibilité de fond, constitutive des différences visibles dans un quelconque champ de savoir autant que de leur séparation irréversible, de leur caractère irréconciliable dans leur développement et leur fin.

Dans une remarque sur les *Pensées* précisément au sujet du point d'hérésie, Gérard Lebrun explique que, pour Pascal, « il est toujours possible de trouver un point de vue à partir duquel la "contrariété" pourra être dissoute, car dans une vraie contradiction il est toujours possible de se décider pour l'un ou l'autre des termes contradictoires¹²² ». Ainsi, l'hérésie est cette décision, cet exercice d'un choix qui vient dissocier ce qui en réalité est complémentaire. On peut dire que Foucault s'inspire de

122 Lebrun, *Pascal. A doutrina das figuras*, Fortaleza, Brésil, Imprensa universitária do Ceará, 1962, p. 9.

Pascal lorsqu'il soutient que l'*épistémè* est un terrain non pas de contradictions, mais de « contrariétés » : pour l'archéologue, il n'est pas question de choisir entre les termes de celles-là, mais de saisir celles-ci dans leur compatibilité dispositionnelle. Chaque *épistémè* est le sol commun qui permet de formuler des lignes de pensée qui ne sont contradictoires qu'en apparence ; de fait, elles s'ajoutent les unes aux autres pour composer la trame des différents corps de savoir. En d'autres termes, chaque science apparaît comme contrainte, à un certain moment de sa formation, à faire un choix et à se diviser en deux grandes lignes. Toutefois, non seulement celles-ci ne représentent pas l'éclatement du corps au sein duquel elles apparaissent, mais encore elles sont prescrites par le mode d'être du savoir qui les sous-tend (MC, 115). Et puisque c'est à l'aide du point d'hérésie que l'archéologie des sciences humaines interprète toujours la cohérence de ce qui semblait être incompatible, on peut dire que l'ombre de Pascal y est constamment présente¹²³.

Le pouvoir-savoir marque le passage à une autre dimension de la cohérence. Certes, on y trouve toujours le schème de la compatibilité entre des éléments qui semblent contraires, ou tout simplement opposés, comme Rousseau et Bentham (voir plus haut, § 21). Pourtant, l'essentiel n'est pas là. L'essentiel est l'accord principal qui s'y réalise entre deux domaines, en tant qu'ils continuent d'être envisagés comme différents. On sait encore que, à la suite du savoir et du pouvoir, l'éthique apparaîtra comme troisième région de l'expérience, entretenant avec les deux précédentes des rapports qui n'ont pas encore été élucidés. Les contours d'un nouveau problème commencent ainsi à s'esquisser, celui du rapport entre les trois régions. En toute rigueur, il ne s'agit pas simplement d'un nouveau problème, mais du problème ultime auquel semble se heurter toute recherche sur l'ordre de l'expérience dans la pensée de Foucault, parce qu'en lui culminent les deux systématicités que, depuis le départ, nous nous efforçons de percer à jour : celle qui concerne chaque région prise de façon séparée, et celle de l'ensemble des trois régions dans leurs entrecroisements.

Sous ce rapport, et si on cherche dans l'histoire de la philosophie un exemple qui puisse servir d'inspiration pour – par contraste avec lui – faire ressortir avec encore plus de vivacité ce qui fait la singularité du schème foucauldien, on le retrouvera moins chez Pascal que chez Kant. La découverte faite par Foucault au tournant des années 1970 et 1980 rappelle à certains égards celle de Kant, lorsque celui-ci a songé à écrire sa troisième Critique. Le rapprochement peut seulement étonner au premier regard, puisque pour les deux auteurs il s'agit bien d'exposer alors un troisième pan de leurs entreprises, dont les particularités viennent changer de manière considérable les acquis de leurs travaux précédents. Il en est ainsi chez Kant, où la critique de la

123. Sur le point d'hérésie entre Maupertuis et Robinet, MC, 166 ; entre Condillac et les physiocrates, MC, 204 ; entre Ricardo et Marx, MC, 273-274.

faculté de juger donne à voir sous une autre lumière les rapports entre la faculté de connaître et la faculté de désirer ; et il en est de même chez Foucault, dont les textes sur l'éthique auront des répercussions profondes sur sa pensée du savoir et du pouvoir. À quoi s'ajoute ceci que, chez l'un comme chez l'autre, un retournement accompagne l'avènement du troisième élément de leurs recherches.

Ainsi, le point de départ pour Kant est toujours le sujet autonome, qui légifère dans le domaine des concepts de la nature autant que dans celui du concept de liberté. Cependant, son point d'arrivée est celui d'un sujet qui ne donne pas de lois à la nature (car la faculté de juger n'a pas de domaine), mais qui se donne une loi à lui-même : « cette faculté [...] se donne une loi seulement à elle-même, et non à la nature¹²⁴. » Aussi l'autonomie cède-t-elle sa place à ce qu'il appelle une *héautonomie*¹²⁵. Pour sa part, Foucault insiste souvent sur un sujet aux prises avec l'hétéronomie, puisqu'il est le produit théorique et pratique d'instances qui lui sont extérieures. Toutefois, son point d'arrivée est aussi renversant (et même peut-être davantage) que celui de Kant, puisqu'on voit alors apparaître un sujet susceptible de se constituer dans un rapport de soi à soi et non dans une soumission à l'extériorité. Ce rapport semble d'ailleurs être à la base d'une autonomie garantie au sujet par l'éthique, comme espace affranchi des instances épistémologiques et politiques, rapport qui est en même temps le socle d'une héautonomie par laquelle ce sujet se donne à lui-même les règles d'action auxquelles il obéira. Si bien que, chez les deux auteurs, le troisième moment de leurs démarches est celui du rapport à soi-même, du *héauto*.

Ces correspondances étant soulignées, il convient d'attirer l'attention sur un point important qui concerne la différence de statut qui, chez Kant, sépare la troisième faculté des deux premières. Pour bien en souligner l'hétérogénéité, il écrira qu'à la différence des facultés de connaître et de désirer, qui ont chacune leur domaine propre, la faculté de juger n'en aura aucun. De ce fait, celle-ci se sépare de ses congénères, qui se regroupent à leur tour selon une affinité essentielle. Un phénomène symétrique peut être repéré chez Foucault : la singularité de l'éthique creuse un écart qui la sépare du savoir et du pouvoir, tous deux marqués par des structures semblables (disposition, dispositif). Maintenant, si nous prenons au pied de la lettre le mot *domaine*, en gardant à l'esprit l'usage rigoureux qu'en fait la *Critique de la faculté de juger*, il semblera judicieux de s'interroger sur la pertinence de l'usage que nous en avons fait pour désigner indistinctement le savoir, le pouvoir et l'éthique. Autrement dit, si l'éthique interrompt la logique de condensation du domaine en un moteur de son aménagement interne, si par conséquent elle laisse vide le lieu occupé d'abord par

124. Kant, *Critique de la faculté de juger*, tr. Philonenko, Paris, Vrin, 1965, « Introduction », p. 28. *Kritik der Urteilskraft* (désormais *KU*), AK V, § IV, p. 180.

125. Kant, *KU*, § V, p. 185 ; tr. p. 33.

la disposition, ensuite par le dispositif, serait-il convenable de la subsumer sous une désignation commune à tous les trois ?

Pour y répondre, il faut rappeler brièvement le sens du mot *domaine* dans la troisième Critique. Ce mot y est associé au fonctionnement d'un principe d'organisation qui lui correspond : « notre faculté de connaître en totalité, écrit Kant, possède deux domaines (*zwei Gebiete*), celui des concepts de la nature, et celui du concept de liberté¹²⁶ ». Le premier rend possible la constitution d'une philosophie théorique, parce qu'en lui l'entendement légifère à partir de la représentation des objets dans l'intuition sensible. Le second permet l'élaboration d'une philosophie pratique, parce qu'en lui c'est la raison qui légifère à partir de la représentation de l'objet comme chose en soi¹²⁷. On voit par là que l'existence d'un domaine se lie d'emblée au fonctionnement d'un principe législateur *a priori*, propre à chaque faculté. En revanche, la faculté de juger « ne possède [...] aucun domaine particulier¹²⁸ » ou, ce qui revient au même, « aucun champ d'objets ne lui conviendrait comme domaine propre¹²⁹ ». On sait comment Kant définit *domaine* : il est cette partie du territoire de l'expérience où la connaissance est possible pour nous et où les facultés légifèrent¹³⁰. Or, la faculté de juger, en tant qu'elle est réfléchissante, n'exerce pas d'activité législative comparable à celle des autres facultés : bien qu'elle ait un principe *a priori* qui lui soit propre et qui est la finalité de la nature, elle ne peut l'employer que comme régulateur. Par là, le principe de finalité de la nature se distingue essentiellement des deux autres principes *a priori* – la conformité à la loi pour la faculté de connaître, le but final pour la faculté de désirer. Incapable de légiférer, la faculté de juger réfléchissante se contente de fournir à l'âme l'Idée d'« une unité telle que l'entendement (non le nôtre il est vrai) aurait pu la donner au profit de notre faculté de connaître, afin de rendre possible un système de l'expérience d'après les lois particulières de la nature¹³¹. » Donc, le principe de finalité de la nature a pour seul rôle d'aider à l'organisation et à la systématisation de ce qui a déjà été saisi, à bon droit, par les autres facultés.

Lorsque, dans l'analyse critique des livres de Foucault, on se sert du même mot pour désigner indistinctement le savoir, le pouvoir et l'éthique, on donne au *domaine* un sens plus général. Savoir, pouvoir et éthique sont des domaines de l'expérience. Chez Kant, on ne peut parler que de deux domaines ; en revanche, on peut et on doit souligner l'existence de trois facultés : de connaître, de désirer et de juger. C'est donc sur cette tripartition qu'il convient de se concentrer, moins que sur celle des domaines

126. Kant, *KU*, § II, p. 174 ; tr. p. 24.

127. Kant, *KU*, § IX, p. 195 ; tr. p. 40.

128. Kant, *KU*, § II, p. 176 ; tr. p. 25.

129. Kant, *KU*, § III, p. 177 ; tr. p. 26.

130. Kant, *KU*, § II, p. 174 ; tr. p. 23.

131. Kant, *KU*, § IV, p. 180 ; tr. p. 28.

kantiens. En appelant *domaines* les trois grandes dimensions de l'expérience, on distingue chez Foucault autant de plans que la philosophie critique avait distinguée de pouvoirs de l'âme.

La *Critique de la faculté de juger* fait état de l'« incommensurable abîme¹³² » qui sépare le domaine du concept de la nature du domaine du concept de liberté. Ceux-ci « sont complètement isolés l'un de l'autre, en dépit de l'influence réciproque qu'ils peuvent avoir l'un sur l'autre (chacun en suivant ses lois fondamentales), par le grand fossé qui sépare le suprasensible des phénomènes¹³³. » Cependant, la faculté de désirer vient mettre en relation les deux facultés précédentes, comblant l'abîme qui se creusait entre elles.

Dans un mouvement à certains égards semblable, Foucault sépare d'abord les domaines, et dote notamment le savoir d'une indépendance absolue, creusant un abîme qui le sépare de tout le reste. Quand il écrit sur le pouvoir, il conçoit celui-ci déjà comme entretenant un rapport étroit et multiple au savoir, mais il le pourvoit aussi (en tant que pouvoir-savoir) d'un fond qui lui est propre. Enfin, l'éthique réclame une pensée de l'ensemble, c'est-à-dire l'intrication épistémologico-politico-éthique. De même que la faculté de juger appelait une mise en rapport de ses congénères saisis d'abord de façon séparée, et qu'elle permettait seule de penser l'articulation des trois facultés, de même l'éthique rend seule possible une réflexion sur l'intrication des trois domaines. Et on comprend alors l'essentiel ; si une faculté sans domaine propre ouvrait la voie au libre jeu des trois facultés de l'âme, c'est désormais un domaine sans principe interne de mise en ordre qui vient mettre en circulation les éléments de l'expérience et réclame une pensée de l'articulation d'ensemble.

§ 27 – Le jeu infini comme principe d'articulation

On peut maintenant résumer trois traits communs à Kant et Foucault. D'abord, chez l'un comme chez l'autre, une troisième région vient changer profondément les perspectives acquises par leurs travaux précédents concernant deux grandes régions déterminées. Ensuite, ce troisième plan introduit un principe d'héautonomie, ou d'établissement des règles que l'on se donne à soi-même. Enfin, il sollicite une étude de l'articulation des éléments, dont on savait qu'ils entretenaient entre eux des liens, mais dont les natures foncièrement différentes menaient à croire qu'ils ne pourraient former un ensemble cohérent et harmonieux.

132. Kant, *KU*, § II, p. 175 ; tr. p. 25.

133. Kant, *KU*, § IX, p. 195 ; tr. p. 41.

À ces parallélismes, qui ne peuvent nous laisser indifférents, il faut désormais ajouter un quatrième, à savoir le mode selon lequel est saisie cette articulation. Pour le dire d'un trait, pour un auteur comme pour l'autre, elle est à comprendre comme un jeu. La *Critique de la faculté de juger* énonce un principe qui la traverse de bout en bout, celui du « jeu des facultés de connaître¹³⁴ », et même plus : du « libre jeu de nos facultés de connaître¹³⁵ ». Devient ainsi possible l'accord final entre des éléments qui n'apparaissent au premier regard que comme étant marqués par leurs natures diverses. Or, pour le dernier Foucault, le rapport entre le jeu et le souci de la cohérence est également indéniable. Pour preuve, ce passage extrait de l'ébauche de la Préface aux derniers tomes de *l'Histoire de la sexualité* : « Ce sont aussi ces trois mêmes axes et le jeu entre les types de savoir, formes de la normalité et modes de rapport à soi et aux autres qui m'ont paru donner leur valeur d'expériences significatives à des cas individuels comme ceux de Pierre Rivière ou d'Alexina B., ou encore à cette dramatisation permanente des affaires de famille qu'on rencontre dans les lettres de cachet au XVIII^e siècle¹³⁶. »

Entre le savoir, le pouvoir et l'éthique – ce passage nous l'apprend – se déroule un jeu. Le jeu est le principe vers lequel sont orientés l'intrication autant que le secret de l'accord entre les différents aspects qui s'y trouvent impliqués. C'est pourquoi on n'a pas à s'étonner de ce que le mot *jeu* soit récurrent dans les textes comme dans les entretiens du dernier Foucault, au premier chef dans la notion de jeux de vérité. Malgré l'absence d'une conceptualisation rigoureuse du terme *jeu*, il est possible, par une lecture comparative de différents écrits, d'en cerner trois aspects principaux.

Premièrement, il implique l'existence de règles dont il nous est possible de rendre compte. Par exemple, dans le cadre spécifique des jeux de vérité, il y a « un ensemble de règles de production de la vérité », ou « un ensemble de procédures qui conduisent à un certain résultat, qui peut être considéré, en fonction de ses principes et de ses règles de procédure, comme valable ou pas, gagnant ou perdant¹³⁷. » Les règles du jeu sont donc le premier élément à prendre en considération. Outre les règles, le jeu s'associe à l'existence d'un résultat, en l'occurrence les vérités elles-mêmes. Ces vérités sont d'abord découvertes ou élaborées dans le domaine du savoir, à l'intérieur duquel on peut faire « l'étude des jeux de vérité les uns par rapport aux autres » (*UP*, 13). Ensuite, elles sont découvertes et élaborées dans le champ du pouvoir, et enfin dans celui de l'éthique, dès lors que celle-ci enseigne « un certain nombre de vérités, de doctrines, les unes étant des principes fondamentaux et les autres des règles de

134. Kant, *KU*, § IX, p. 197 ; tr. p. 42.

135. Kant, *KU*, § 62, p. 366 ; tr. p. 186.

136. « Préface à l'« Histoire de la sexualité » » (1984), *DE IV*, n° 340, p. 581.

137. « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté » (1984), *DE IV*, n° 356, p. 725.

conduite¹³⁸. » Bien entendu, dans les jeux de vérité, il faut compter de surcroît un pôle symétrique à celui du vrai, à savoir le faux. Les rapports entre les jeux de vérité – par exemple les positivités caractéristiques d'une *épistémè* – ne sont pas pensables sans ce que ces dernières excluent. Aussi Foucault insiste-t-il sur les règles et les procédures qui déterminent non seulement « ce qui est bien (vrai) », mais encore ce qui est « mal (faux)¹³⁹ ». Ces règles et procédures appartiennent pleinement au jeu. En un mot, celui-ci se compose des règles auxquelles obéissent la formation des discours et des pratiques, la formation des éléments en jeu qui sont les différents discours et théories qui cherchent à être sanctionnés, et aussi celle des deux grands pôles dans lesquels se partagent les résultats, à savoir la vérité et l'erreur.

Deuxièmement, compris comme mode de fonctionnement des règles de détermination du vrai et du faux, le jeu est toujours ouvert. On entend par là que ses règles ne sont jamais établies une fois pour toutes, comme si elles représentaient une structure transcendantale ou une logique immuable, mais qu'elles peuvent changer. C'est ce qu'on lit dans un entretien de 1984, d'après lequel « il y a toujours possibilité, dans un jeu de vérité donné, de découvrir quelque chose d'autre et de changer plus ou moins telle règle, et quelquefois même tout l'ensemble du jeu de vérité¹⁴⁰. » Cette remarque peut sembler paradoxale, tant il est vrai que l'un des paramètres qui définissent le plus communément un jeu, c'est le fait que ses règles ne changent pas en cours de partie : si elles changeaient, alors le jeu s'arrêterait et un autre jeu commencerait. Pour éclaircir ce principe du jeu interrompu par un changement soudain des règles, prenons un événement épistémologique, par exemple la fin d'une *épistémè*.

À partir de la notion de jeux de vérité, l'*épistémè* peut être définie comme le mode d'être d'un certain jeu déterminé, dont l'une des composantes essentielles est l'ensemble de règles qui le régit, en vue d'atteindre des vérités et d'écarter des erreurs. Dans le cours du jeu, une rupture se produit qui change la donne de fond en comble, à tel point que les éléments en jeu (positivités, empiricités) se dissolvent et que les résultats auxquels les scientifiques croyaient être parvenus ne sont plus reconnus et perdent leur validité. Ce qui change par et dans l'événement sont les règles du jeu de vérité, et l'événement épistémologique est précisément la mise hors-jeu des règles que tous avaient jusque-là reconnues et acceptées afin de produire du savoir. S'il est permis de reprendre ici la distinction entre jeux finis et jeux infinis, telle que l'a éta-

138. *Ibid.*, p. 713.

139. *Ibid.*, p. 725. Les jeux de vérité reprennent une problématique de *L'Ordre du discours*, où le vrai et le faux étaient l'un des systèmes d'exclusion typiques de l'Occident. Voir *OD*, 15 sv.

140. « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté » (1984), *DE IV*, n° 356, p. 725-726.

blie James P. Carse¹⁴¹, on dira qu'une *épistémè* est un jeu fini dans la mesure où, si ses règles changent en cours de jeu, elle cesse d'exister sous une forme donnée et acquiert alors une configuration inédite. L'événement met fin à la partie. Mieux, il *est* cette fin autant que le début d'un nouveau jeu.

Dix-huit ans après l'archéologie des sciences humaines, en 1984, Foucault affirme qu'il est toujours possible de modifier les règles du jeu de vérité en cours de partie. C'est dire (et c'est là une différence majeure par rapport au régime autarcique et discontinuiste du savoir) que des événements peuvent être *déclenchés*, des événements qui n'auront certes pas la vertu, selon une loi du tout ou rien, de provoquer des ruptures radicales, mais qui pourront néanmoins modifier certaines règles sans que précisément le jeu s'arrête. La base sur laquelle est saisi le jeu a changé : désormais, bien que les règles soient modifiées, il continue. On n'est plus dans un jeu fini, mais bien dans un jeu infini. Pour parler encore une fois comme Carse, « c'est sur ce point que jeu fini et jeu infini se différencient le plus : *les règles d'un jeu infini doivent changer en cours de jeu*¹⁴². »

Cela ne signifie pas que, d'un autre point de vue, l'histoire du savoir ne soit pas elle-même infinie. En fait, elle l'est en deux sens : *primo*, l'*épistémè* n'est pas nécessairement limitée, et en théorie on pourrait en concevoir une qu'aucun événement radical ne viendrait troubler. Seulement, dans *Les Mots et les choses*, Foucault a appliqué toute son intelligence à nous convaincre du contraire, comme si l'*épistémè* n'existait, archéologiquement parlant, qu'en tant que configuration de savoir limitée par un début *et* une fin. Il en est ainsi de l'*épistémè* de la Renaissance comme de celle de l'âge classique. Et il en est de même de l'*épistémè* moderne, dont on sait bien qu'elle naît au tournant du XVII^e et du XIX^e siècle et dont on peut espérer qu'elle disparaîtra bientôt, « comme à la limite de la mer un visage de sable ».

Secundo, l'histoire du savoir saisie comme succession de régimes de vérité séparés entre eux par des ruptures radicales est elle-même sans fin assignable et, par conséquent, introduit aussi une dimension d'infinitude à l'intérieur de laquelle les règles du jeu changent de temps à autre sans que cette histoire s'arrête : il peut y avoir des jeux finis à l'intérieur des jeux infinis. Dès lors que l'*épistémè* ne peut subsister quand ses règles changent, ne s'apparente-t-elle pas à un jeu fini qui a lieu sur le plan d'un jeu plus large, celui de l'archéologie du savoir, qui est, lui, infini ? Sur ce second plan, les règles changent et le jeu se poursuit : au-delà de l'*épistémè*, le jeu épistémologique lui aussi est ouvert.

141. Carse, *Jeux finis, jeux infinis. Le pari métaphysique du joueur*, tr. Petitdemange, Paris, Seuil, 1988 (États-Unis, 1986).

142. *Ibid.*, p. 18.

Cette logique du fini et de l'infini est appliquée par Foucault à l'analyse du pouvoir dans les années 1980. Dans son essai « Le sujet et le pouvoir », il affirme qu'« un rapport d'affrontement rencontre son terme, son moment final (et la victoire d'un des deux adversaires) lorsqu'au jeu des réactions antagonistes viennent se substituer les mécanismes stables par lesquels l'un peut conduire de manière assez constante et avec suffisamment de certitude la conduite des autres¹⁴³ ». Sous cet angle, le jeu s'arrête avec le triomphe d'un des compétiteurs. Cela signifie que le jeu auquel ils participent est orienté vers une fin. Le rapport d'affrontement est dès lors un jeu fini. Cependant, d'un point de vue à la fois plus large et plus important, ajoute Foucault, « entre relation de pouvoir et stratégie de lutte, il y a appel réciproque, enchaînement indéfini et renversement perpétuel¹⁴⁴. » Ici, on n'est plus dans l'élément de la finitude mais, au contraire, de l'infinitude. C'est d'ailleurs dans ce dernier qu'il faut placer l'histoire du temps long, histoire des sociétés dans laquelle l'instabilité l'emporte sur les victoires temporaires et fragiles des uns sur les autres.

Et nous pourrions même dire, au sujet de l'ouverture des jeux de vérité, qu'elle fait revivre un thème hérité de *l'Histoire de la folie* : faire jouer une raison contre une autre raison. Ainsi le dernier Foucault conçoit-il la possibilité d'échapper « à une domination de la vérité, non pas en jouant un jeu totalement étranger au jeu de la vérité, mais en jouant autrement ou en jouant un autre jeu, une autre partie, d'autres atouts dans le jeu de vérité [...], montrant qu'il y a d'autres possibilités rationnelles¹⁴⁵ ». Le fonctionnement des règles, des théories et des doctrines peut seulement être pensé sur la toile de fond permanente de leur renversement possible, possibilité qui appartient au jeu et qui, dès qu'elle est actualisée, ne l'interrompt pas, mais lui accorde plutôt un nouvel élan.

Si cela est exact, alors Foucault a toujours été un joueur de l'infini, dans le sens où « les joueurs du fini jouent à l'intérieur de limites : les joueurs de l'infini jouent avec les limites¹⁴⁶. » Jouer avec les limites, voilà en effet ce à quoi Foucault a toujours su appliquer son adresse. C'est d'ailleurs en pleine conscience que nous avons choisi l'*épistémè* comme illustration parfaite du jeu de vérité qui commence à un moment donné et s'arrête à un autre moment : dans la conception radicalement discontinuiste du savoir, il s'agit d'établir des frontières, de marquer un début et une fin. Toutefois, le rapport de l'archéologie aux limites reste ambigu. D'un côté, elle assigne des frontières à un mode d'être qui apparaît dès lors comme fini. De l'autre côté, cette finitude n'a de place que dans la vraisemblable infinitude des événements épistémologiques

143. « Le sujet et le pouvoir » (1982), *DE IV*, n° 306, p. 242.

144. *Ibid.*

145. « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », *DE IV*, n° 356, p. 724.

146. Carse, *op. cit.*, p. 19.

qui se succèdent, chaque fois uniques, et donc sur le temps long d'un commencement toujours renouvelé. D'un autre côté encore, Foucault tente d'échapper à la loi qu'imposent ces frontières, en brandissant à leur rencontre la menace de l'hétérotopie. Étrange réseau que celui impliqué dans cet établissement des limites. Foucault semble en effet pris entre la finitude de l'*épistémè* et l'infinitude tant des ruptures passées, dont il dresse le constat, que des ruptures à venir, qu'il attend. Mais il semble également pris entre la finitude épistémologique de ce qui établit pour un temps les règles qui seraient censées régir aussi son discours à lui, et l'infinitude d'un jeu qui consiste précisément à assigner des limites et, du même pas, à en faire fi. Un jeu *avec* les limites, pour reprendre l'expression de Carse, d'après qui « aucune limitation ne peut être imposée au jeu infini. Puisque les limites sont intégrées dans le jeu, le jeu lui-même ne peut être limité¹⁴⁷. » Aussi Foucault ne peut-il se comprendre lui-même que comme un joueur de l'infini, s'il est vrai qu'il ne joue pas à l'intérieur de limites, mais justement qu'il s'y dérobo, qu'il joue avec elles. Ce n'est que pour nous, qui le lisons, qu'il peut devenir un joueur du fini, dans la mesure où notre analyse risque de l'arrêter et de le figer dans la finitude des frontières qu'il a lui-même mises en lumière pour les transgresser.

Enfin, troisième caractéristique du jeu après celles de sa composition et de son ouverture : il porte en lui la possibilité d'un double changement, changement du réel comme de celui qui joue. Foucault retrouve cette capacité chez Baudelaire, avant de la prendre à son compte pour la fixer comme tâche majeure de la philosophie. En tant que pratique artistique, le dandysme est un exemple de transformation du monde : le peintre moderne transfigure les choses en les représentant dans un « jeu difficile entre la vérité du réel et l'exercice de la liberté ». Il s'acharne ainsi à « imaginer [ce réel] autrement qu'il n'est et à le transformer non pas en le détruisant, mais en le captant dans ce qu'il est¹⁴⁸. » C'est une façon de chercher, dans l'art, d'autres voies pour comprendre et se représenter le monde. Une autre façon d'en chercher, que la pratique esthétique du dandysme consacre également, c'est d'appliquer non plus au monde, mais à soi-même, ce « jeu de la liberté avec le réel pour sa transfiguration », dans une « élaboration ascétique de soi¹⁴⁹ ». Foucault épouse cette idée (dans laquelle résonne l'écho simultané des anciens et de Baudelaire) dans l'Introduction de l'*Usage des plaisirs* : « L'“essai”, écrit-il alors, – qu'il faut entendre comme épreuve modificatrice de soi-même dans le jeu de la vérité et non pas comme appropriation simplificatrice d'autrui à des fins de communication – est le corps vivant de la philosophie, si du moins celle-ci est encore maintenant ce qu'elle était autrefois, c'est-à-dire une “ascèse”, un exercice de soi dans la pensée » (*UP*, 16). Le jeu de vérité, notion au départ

147. *Ibid.*

148. « Qu'est-ce que les Lumières ? », *DE IV*, n° 339, p. 570.

149. *Ibid.*, p. 571.

directement liée aux sciences et aux doctrines, procure enfin l'occasion de réfléchir à une ouverture qui touche aussi bien les règles de production et d'acceptation du discours que la définition de soi-même et de son rapport au monde.

Et il est révélateur du rapport de Foucault à la pensée que ce ne soit pas au sujet d'un philosophe ni d'un scientifique, mais d'un musicien, qu'il ait su résumer tout cela en une seule et belle phrase : « Boulez le montrait : donner la force de rompre les règles dans l'acte qui les fait jouer¹⁵⁰. »

*

Nous n'avons voulu percer à jour ces traits impliqués dans la notion de jeu que pour mieux comprendre les rapports entre le savoir, le pouvoir et l'éthique. Foucault nous apprend à la fin qu'entre eux se déroule un jeu. Sans équivoque, on trouve ici un mouvement analogue à celui qu'on repère chez Kant, la spécificité étant chez eux contrebalancée en définitive par une intrication qui doit au jeu le principe de sa cohérence synthétique. Kant répétait que ce jeu était libre, « puisqu'aucun concept déterminé ne [...] limite [les facultés de connaissance] à une règle particulière de connaissance.¹⁵¹ » Pour deux autres raisons, on peut également soutenir que, pour Foucault, le jeu est libre. Premièrement, aucun des domaines n'exerce définitivement la primauté sur les autres, mais ils s'accordent tous selon des proportions différentes dans chaque forme d'expérience étudiée. Ainsi, c'est parfois le savoir qui exerce la primauté dans la relation, d'autres fois le pouvoir, d'autres fois encore l'éthique. C'est ce qu'entend Foucault lorsqu'il affirme que « l'importance relative de ces trois axes n'est pas toujours la même dans toutes les formes d'expérience¹⁵². » Deuxièmement, le jeu est libre en ce que ses règles sont toujours susceptibles d'être modifiées, voire remplacées par d'autres, et que par conséquent le résultat de leur application demeure indéfiniment ouvert. En somme, l'intrication indique une activité réglée, dont il est donc possible de rendre compte. En revanche, cette activité est libre, puisqu'elle se déroule dans un cadre à l'intérieur duquel des éléments divers se disputent constamment la primauté et que les règles du jeu peuvent elles-mêmes être modifiées en cours de partie. Le jeu traverse, et il met en mouvement, les grands domaines de l'expérience.

150. « Pierre Boulez, l'écran traversé » (1982), *DE IV*, n° 305, p. 222.

151. Kant, *KU*, § 9, p. 217 ; tr. p. 61.

152. « Préface à l'« Histoire de la sexualité » » (1984), *DE IV*, n° 340, p. 581.

§ 28 – La réhabilitation du concept de système

Du moment que les trois régions sont saisies dans leur coprésence, que devient le rapport fondamental ? Il avait été jusqu'ici indispensable pour déterminer le mode d'être de chaque région prise séparément. Désormais, dans la nouvelle communication, ou sur le plan de l'accord, la bipartition entre fond et surface perd du poids. D'où l'intérêt de voir comment le dernier Foucault écarte l'idée d'un fondement général. Un exemple éloquent se trouve dans un entretien de 1982 avec Rabinow, à qui il déclare ceci : « Rien n'est fondamental. C'est ce qui est intéressant dans l'analyse de la société. C'est la raison pour laquelle rien ne m'irrite plus que ces questions – par définition métaphysiques – sur les fondements du pouvoir dans une société ou sur l'auto-institution de la société. Il n'y a pas de phénomènes fondamentaux. Il n'y a que des relations réciproques, et des décalages perpétuels entre elles¹⁵³. »

Ce passage fait penser au parcours intellectuel de Heidegger. Au début de son entreprise ontologique, il accorde un rôle insigne à la pensée du fondement. Dès son Introduction, *Être et temps* prend acte du fait que « de toutes parts aujourd'hui, dans les disciplines les plus diverses, se sont éveillées des tendances à reconstruire la recherche sur des fondations nouvelles¹⁵⁴. » La crise des fondements qui, au début du xx^e siècle, a atteint les mathématiques, la physique, la biologie et même l'histoire et la théologie, écrit Heidegger, lui sert de point d'appui pour revendiquer l'urgence d'une refondation de la pensée. Il accomplit ce projet dans *Être et temps*, sous la forme d'une « *ontologie-fondamentale*, d'où seulement peuvent jaillir toutes les autres ontologies¹⁵⁵ », appuyée sur la mise au jour des « structures fondamentales du *Dasein*¹⁵⁶ ». Ce n'est que par la suite qu'il renoncera à l'analytique existentielle pour prêter une attention privilégiée et directe à l'Être. Ce tournant changera le sens de l'ontologie, désormais liée à l'absence de fond et de fondement plutôt qu'à une tentative de *fondation* – à un *Ab-Grund*, plutôt qu'à un *Grund*¹⁵⁷. En renonçant à la logique du fondement, Foucault a suivi la même pente que Heidegger.

Mais concentrons-nous sur les phrases prononcées par Foucault contre la prédominance d'une instance fondamentale. Dans ses dernières recherches, les domaines apparaissent enfin comme étant liés par des relations réciproques. Celles-ci font monter d'un cran la pensée de la complexité qui, s'il est vrai qu'elle était déjà présente dans les travaux sur le pouvoir-savoir, notamment par l'intermédiaire de l'accouplement de

153. « Espace, savoir, pouvoir » (1982), *DE IV*, n° 310, p. 277.

154. Heidegger, *Être et temps*, GA 2, § 3, p. 9.

155. *Ibid.*, § 4, p. 13.

156. *Ibid.*, § 5, p. 17.

157. Heidegger, *Le Principe de raison*, tr. Préau, Paris, Gallimard, 1962. *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, Günther Neske, 1997 (1957), p. 185.

ces deux régions, n'atteignait pourtant pas l'ampleur qu'elle aura au niveau de la cohérence synthétique. Cela ne veut pas dire que la critique d'un fondement de la société n'est valable que pour le dernier Foucault, loin de là : dans leur rôle d'instances déterminantes, les fonds du savoir, du pouvoir-savoir et de l'éthique s'opposent de façon déclarée à tout fondement général. Ils ne sous-tendent que des domaines circonscrits. Bien plus, ce qui est alors en question n'est même pas des *phénomènes* fondamentaux, comme Foucault l'affirme maintenant, puisque tout phénomène est superficiel, l'essentiel étant de cerner les aménagements de base qui les rendent possibles.

Néanmoins, la récusation de tout fondement général prend une autre allure (et elle est pour ainsi dire encore plus vraie) dans le cadre de l'intrication, puisque cette dernière s'appuie sur l'idée qu'aucun des trois domaines ne détermine les autres par essence. Il se peut, reconnaît Foucault, que l'un d'entre eux puisse à un certain moment exercer une prééminence. Mais ce n'est là qu'une situation contingente et temporaire. Sur le long terme, on ne voit pas que le mode d'être d'un domaine singulier sous-tende en permanence ceux des autres. Entre eux, il ne s'établit aucun rapport de fondation ; c'est pourquoi on peut dire que, avec l'intrication, le seuil du rapport fondamental se trouve franchi.

La cohérence synthétique oblige donc à un changement de regard. Elle conduit à une autre interrogation, celle de savoir ce qu'est au juste la systématique que Foucault présente comme un réquisit dans le cadre d'une recherche ontologique et critique de nous-mêmes. Que veut-il dire, en effet, lorsqu'il parle du besoin d'être systématique ? Puisque le saut vers l'intrication commence au crépuscule de sa vie, on a à peine des indices sur la façon dont il souhaiterait accomplir cette tâche. Aussi se retrouve-t-on – en mettant au centre de la recherche une exigence qu'il ne formule qu'à la fin – dans une situation délicate, qui oblige à raisonner avec prudence. L'embarras dans le traitement de ce problème peut toutefois être contourné par un nouveau recours à la philosophie critique. Elle nous a déjà aidés à percer à jour certaines caractéristiques de la cohérence foucauldienne, et c'est encore en elle qu'on puisera deux modèles de la systématique : l'architectonique et la téléologie.

On a vu l'importance qu'accorde la *Critique de la raison pure* au rapport de causalité : il est le garant de l'unité de l'expérience. C'est un point sur lequel Kant insiste beaucoup, tant dans la « Deuxième analogie » de l'expérience que dans la « Solution des idées cosmologiques qui font dériver de leurs causes la totalité des événements du monde ». On sait par ailleurs que l'un des derniers chapitres de ce livre fait passer un palier supérieur à l'unité et la cohérence de la connaissance vulgaire, jusqu'à ce qu'elle atteigne le niveau de la science. Dans l'« Architectonique de la raison pure », une « unité systématique » nous est présentée comme « ce qui coordonne en système

un simple agrégat de ces connaissances¹⁵⁸ ». Kant nous apprend alors ce qu'il entend par système : il est « l'unité de diverses connaissances sous une idée. Cette idée est le concept rationnel de la forme d'un tout, en tant que c'est en lui que sont déterminées *a priori* la sphère des éléments divers et la position respective des parties¹⁵⁹. » Quelques lignes plus loin, il ajoute que la science ne peut se fonder qu'« architectoniquement, en raison de l'affinité des parties et de leur dérivation d'une unique fin suprême et interne¹⁶⁰ ». Il y a là trois idées qui, pour notre propos, méritent d'être retenues. D'abord, l'architectonique porte en elle une dimension systématique, volontairement recherchée par Kant, et elle appartient donc entièrement à la Critique telle que celle-ci est conçue dès le départ. Ensuite, le système et le concept d'un tout vont de pair, ce tout étant à comprendre non pas comme totalité (*das All*), mais comme ensemble (*das Ganze*). Enfin, l'ordre de ce tout, ou la hiérarchie selon laquelle sont aménagés les éléments qui le composent, dépend à la fois d'une affinité et d'une fin suprême et interne de la raison. Voilà les traits qu'il importe de mettre en évidence dans une première conception kantienne de la systémativité.

Une deuxième conception prend forme dans la *Critique de la faculté de juger*. Selon elle, « l'unité de l'expérience (comme système d'après des lois empiriques) [...] doit nécessairement être présupposée et admise¹⁶¹ ». Cependant, la façon d'envisager cette exigence change par la mise en valeur d'une fin *a priori* : la faculté de juger doit « penser la nature d'après un *principe de finalité* ». Bien plus, « ce concept transcendantal d'une finalité de la nature » est orienté vers « une expérience complètement cohérente¹⁶² ». On voit que le principe de l'harmonie du tout est ici moins soumis à une affinité entre les parties dont il se compose qu'à une finalité supérieure, présente de façon universelle et nécessaire dans la raison humaine.

Si la distinction est pertinente entre un système appuyé exclusivement sur la finalité et un autre adossé à la fois à la finalité et à l'affinité ; si par ailleurs nous sommes tenus de choisir l'un de ces deux modèles pour éclaircir l'exigence de systémativité chez le dernier Foucault, c'est le second que nous retiendrons. Il y a à cela une raison incontestable : si l'idée de finalité est tout à fait étrangère à Foucault, celle en revanche d'une affinité entre les parties pour la constitution d'un ensemble cohérent n'est pas, en elle-même, loin du concept d'intrication, d'un entrecroisement de différents domaines de l'expérience conçus à l'origine d'après un schème commun. De surcroît, il y a un sens de l'affinité qui oppose celle-ci à la finalité. Comme *a priori*, cette finalité

158. Kant, *KrV*, B 860 ; tr. p. 558.

159. Kant, *KrV*, B 860 ; tr. p. 558.

160. Kant, *KrV*, B 861 ; tr. p. 559.

161. Kant, *KU*, § V, p. 183 ; tr. p. 31.

162. Kant, *KU*, § V, p. 184 ; tr. p. 31.

tend vers un point qui n'a pas encore été atteint, qui est donc projeté dans l'avenir et reste comme un idéal. En contrepartie, l'affinité relève d'un constat actuel, celui des liens irrécusables qu'entretiennent le savoir, le pouvoir et l'éthique. En somme, si le besoin s'impose de réfléchir à l'intrication et si l'exigence de penser systématiquement devient possible, ce n'est aucunement parce qu'il y a une *finalité* quelconque dans l'ordre de l'expérience. C'est bien plutôt qu'il y a une *affinité* indéniable entre les trois grandes régions qui constituent cette expérience. Une *affinité sans finalité*, voilà sûrement une caractéristique de la systématique requise par le dernier Foucault.

Cela veut-il dire que la nouvelle systématique se réduirait à une architectonique trop connue ? Nullement. La Critique kantienne est dès le départ conçue en vue d'un système, alors que chez Foucault la préoccupation d'une cohérence synthétique n'arrive qu'à la fin. Autrement plus révélatrice de leurs différences, l'architectonique pense l'affinité et la finalité ensemble, tandis que Foucault n'admet que la première. L'essentiel n'est donc pas de chercher, par des artifices, à reconduire les propositions de « Qu'est-ce que les Lumières ? » à la conception kantienne du système, mais bien plutôt de comprendre par quels chemins la systématique foucauldienne revendique l'affinité entre les trois domaines préalablement mis au jour pour, à partir de là, jeter les bases d'une architectonique qui lui est propre.

« Qu'est-ce que les Lumières ? » pose en termes précis tant l'accord entre les domaines que la systématique de l'expérience. Ce texte déclare que l'ontologie critique et historique de nous-mêmes se propose d'étudier des « ensembles pratiques », c'est-à-dire des objets, des dispositifs, des comportements et des discours relevant « de trois grands domaines : celui des rapports de maîtrise sur les choses, celui des rapports d'action sur les autres, celui des rapports à soi-même. Cela ne veut pas dire que ce sont là trois domaines complètement étrangers les uns aux autres. On sait bien que la maîtrise sur les choses passe par le rapport aux autres ; et celui-ci implique toujours des relations à soi ; et inversement. Mais il s'agit de trois axes dont il faut analyser la spécificité et l'intrication : l'axe du savoir, l'axe du pouvoir, l'axe de l'éthique. En d'autres termes, l'ontologie historique de nous-mêmes a à répondre à une série ouverte de questions, elle a affaire à un nombre non défini d'enquêtes qu'on peut multiplier et préciser autant qu'on voudra ; mais elles répondront toutes à la systématisation suivante : comment nous sommes-nous constitués comme sujets de notre savoir ; comment nous sommes-nous constitués comme des sujets qui exercent ou subissent des relations de pouvoir ; comment nous sommes-nous constitués comme sujets moraux de nos actions¹⁶³. »

163. « Qu'est-ce que les Lumières ? », *DE IV*, n° 339, p. 576.

Ainsi, il y a dans les études ontologico-historiques deux mouvements divergents et néanmoins complémentaires. Le premier est analytique. Il met en lumière la spécificité de chaque région de l'expérience, qu'il donne à voir comme un domaine fondé sur un socle qui en condense la spécificité. Le second, synthétique, s'intéresse à l'intrication de ces mêmes régions et les met au jour dans leur condition d'axes qui se disputent la primauté. Savoir, pouvoir et éthique sont donc traités tantôt comme des domaines tantôt comme des axes, selon qu'ils sont regardés du point de vue de leur spécificité ou de leur intrication, du point de vue de l'analyse ou de la synthèse.

Le passage cité nous place au cœur du problème de l'ordre de l'expérience. Par *ordre de l'expérience*, on n'entend pas la somme des éléments qui composent cette dernière, et on a affirmé dès le départ que l'intrication est plus qu'une addition. L'ordre de l'expérience désigne plutôt la détermination des rapports de subordination entre les domaines, détermination grâce à laquelle les uns gagnent de la primauté à l'égard des autres. C'est en partie ce qu'explique Kant dans l'« Architectonique de la raison pure », lorsqu'il fait référence au « concept rationnel de la forme d'un tout, en tant que c'est en lui qui sont déterminées *a priori* la sphère des éléments divers et la position respective des parties¹⁶⁴. »

Il est curieux de constater, par rapport à la détermination des éléments ou des régions qui composent l'expérience, que dans « Qu'est-ce que les Lumières ? » l'ouverture la plus grande dans l'éventail de recherches possibles va de pair avec la restriction dans le nombre de pôles autour desquels se concentre la systématisme. L'ontologie historique peut s'appliquer aux objets les plus divers, pourvu qu'elle les approche à partir de trois problèmes déterminés : épistémologique, politique et éthique. On pourrait se demander si ce nombre ne devrait pas rester ouvert, et s'il ne faudrait pas faire place, par exemple, à un axe religieux, tant il est vrai que la religion est reléguée à l'arrière-plan par rapport à l'éthique. Laissant toutefois ce problème de côté (et rien ne nous assure que la poursuite du travail n'amènerait pas Foucault à prendre en compte d'autres axes), concentrons-nous sur la forme que prennent les enquêtes ontologico-critiques.

Celles-ci, lit-on, « répondront toutes à la systématisation suivante : comment nous sommes-nous constitués comme sujets de notre savoir ; comment nous sommes-nous constitués comme des sujets qui exercent ou subissent des relations de pouvoir ; comment nous sommes-nous constitués comme sujets moraux de nos actions. » Il y a là, bien mis en évidence, les trois grands domaines ou axes. Toutefois, ils deviennent ici inséparables d'un étant que toute enquête doit contribuer à mettre au jour. Cet étant, c'est *nous-mêmes*. Les mots de Foucault ne prêtent pas à équivoque : toute étude

164. Kant, *KrV*, B 860 ; tr. p. 558.

qui croise le savoir, le pouvoir et l'éthique aura pour but de révéler notre propre mode d'être et les limites qui nous définissent historiquement : être, limites et histoire sont les principes de l'ontologie simultanément critique et historique de cette figure que nous sommes. Les interrogations épistémologique, politique et éthique s'orientent ainsi vers une quatrième question, qui en quelque sorte les surplombe, dans la mesure où c'est d'elle qu'elles reçoivent leur sens ultime. C'est la question que Foucault formule ailleurs par un « que sommes-nous aujourd'hui¹⁶⁵ ? ».

Or, en écrivant cela, nous ne pouvons manquer de songer une fois de plus à Kant. Dans ce programme d'études, qui donne à voir l'intrication des trois axes comme étant ordonnée à une nouvelle figure dont il s'agit de montrer ce qu'elle est, ne serait-on pas devant un schème assez semblable à celui qu'il exposait dans sa *Logique* ? Souvenons-nous des trois questions qui contenaient « tout intérêt » de la raison, « spéculatif aussi bien que pratique », et que le « Canon de la raison pure » énonçait en 1781 de la façon suivante : « 1. *Que puis-je savoir* ? 2. *Que dois-je faire* ? 3. *Que m'est-il permis d'espérer*¹⁶⁶ ? ». Reprises plus tard, elles sont alors renvoyées à une quatrième et célèbre question : « *Qu'est-ce que l'homme*¹⁶⁷ ? »

Foucault s'est intéressé de près au sens de cet ajout, et plus encore à la transformation qu'il implique. Dans sa thèse de doctorat complémentaire, *l'Introduction à l'Anthropologie de Kant*, il interprète « le contenu [...] de la quatrième question » comme n'étant « pas fondamentalement différent du sens qu'avaient les trois premières ; et la référence de celles-ci à la dernière ne signifie ni qu'elles disparaissent en elle ni qu'elles renvoient à une nouvelle interrogation qui les dépasse : mais tout simplement que la question anthropologique pose en les reprenant les questions qui se rapportent à elle » (*IAK*, 52). Il faut préciser que l'analyse du « qu'est-ce que l'homme ? » kantien se découpe pour Foucault sur la toile de fond de l'*Opus postumum*, lieu de ce qu'il appelle « le passage d'une réflexion critique – donc nécessairement propédeutique – à l'accomplissement d'une philosophie transcendantale » (*IAK*, 54). Ainsi, bien que la question anthropologique n'apporte pas de différence essentielle par rapport aux trois questions préliminaires, elle a un sens et une fonction qui lui sont propres : « porter les divisions de la *Critique* au niveau d'une cohésion fondamentale » (*IAK*, 54). Aussi Foucault peut-il lire la systématique cherchée par Kant, sur son versant anthropologique, comme la marque non pas d'une prétention à énoncer « sur l'homme tout ce qui peut être connu », mais comme le blason de ce qui « forme, en tant que connaissance, un tout cohérent : non pas *Alles*, mais *eine Ganze*. » Et il résume aussitôt « que,

165. « La technologie politique des individus » (1982), *DE IV*, n° 364, p. 814.

166. Kant, *KrV*, B 832-B 833 ; tr. p. 543.

167. Kant, *Logique*, tr. Guillermit, Paris, Vrin, 1989 (1966), p. 25. *Logik*, AK IX, p. 25.

seuls, le labeur indéfini de l'enquête, l'usure de la fréquentation (*Umgang*) peuvent rechercher ce qu[e l'homme] est » (*IAK*, 55).

Inutile d'aller plus loin pour trouver un motif de compréhension de la cohérence synthétique foucauldienne. Sans prétendre nous engager dans une lecture de Kant, nous nous contenterons ici de prendre acte de l'interprétation que Foucault en fait. C'est alors qu'une idée apparaît : en conduisant les questions épistémologique, politique et éthique à celle qui porte sur nous-mêmes ; de surcroît, en réclamant à ce propos une systématisme de l'enquête, Foucault s'inspire de l'architectonique kantienne telle qu'il l'avait lui-même dégagée autrefois, tout en voulant éliminer non seulement ce qui dans cette architectonique a fourni le prétexte à la distorsion anthropologique et au subséquent endormissement de la pensée, mais encore éliminer la finalité unitaire qui projette de manière illégitime l'état de choses actuel sur le monde possible à venir, et qui soumet le travail de la pensée aux réquisits d'universalité et de nécessité propres à une raison anhistorique. Tout comme chez Kant « l'Anthropologie ne dit rien d'autre que ce que dit la Critique » (*IAK*, 52), de même, sous la plume de Foucault, l'ontologie critique ne vise pas à ajouter un degré supplémentaire d'analyse ni un nouveau plan de théorisation, mais elle indique le point que désignaient déjà en creux les questions spécifiques de l'éthique, du pouvoir et du savoir, et montre qu'à l'intérieur de celles-ci, c'était celle-là qui était déjà au travail.

On sait que le discours de l'intrication, comme celui de la reconduction des recherches précédentes à la figure d'un sujet pluriel (nous-mêmes), est beaucoup plus qu'une simple mise en lumière de quelque chose qui serait déjà présent en filigrane dans les textes antérieurs. Lorsqu'en 1982, Foucault regarde rétrospectivement son parcours, il écrit que « le but de [s]on travail ces vingt dernières années » a été de « produire une histoire des différents modes de subjectivation de l'être humain dans notre culture » et que, par conséquent, ce n'est « pas le pouvoir, mais le sujet, qui [a constitué] le thème général de [s]es recherches¹⁶⁸. » Avant de voir dans ces mots le signe d'une cohésion toujours déjà présente, il vaut mieux y lire le tour de force qui vise à rendre cohérentes des recherches qui apparaissaient souvent comme désordonnées, gardant toujours à l'esprit que Foucault est en train de constituer cette cohésion après-coup, au prix d'un estompement des variations et des tensions qui l'ont conduit jusque-là.

Il n'en reste pas moins que sa lecture de Kant ouvre des perspectives inattendues pour la compréhension de sa propre systématisme synthétique. D'abord, cette dernière se dévoile comme la cohérence rendue possible par une affinité structurelle entre les domaines de l'expérience. Et puis, elle est l'unité suscitée par la reconduction

168. « Le sujet et le pouvoir » (1982), *DE IV*, n° 306, p. 222-223.

des recherches locales à la question « que sommes-nous aujourd'hui ? », l'expérience ne pouvant plus être saisie hors de l'horizon du rassemblement des diverses connaissances (épistémologiques, politiques et éthiques) sous une idée. Cependant, au lieu de faire signe vers un fond, cette interrogation vise un niveau supérieur et elle est unificatrice, sans pourtant ajouter rien de substantiel : elle ne prétend rien d'autre que donner une orientation commune aux recherches qui croisent les trois axes.

Ces axes entrent en relation les uns avec les autres. Dès lors, dans le jeu d'une causalité multiple, l'enquête circule entre eux par des affinités et des correspondances empiriquement repérables. Leur entrecroisement est dominé parfois par le savoir, d'autres fois par le pouvoir, d'autres fois encore par l'éthique. Cela ne signifie pas qu'une disposition épistémologique quelconque deviendra la base sur laquelle l'accord des trois domaines sera déterminé, ni que, du point de vue d'une autre recherche, les domaines entreront dans un autre rapport, sous la détermination d'un autre fondement, de manière à former une autre cohérence, par exemple une cohérence politique sur le fond des rapports de pouvoir. Précisément, il n'est plus question de savoir ce qui fonde quoi. Dans cette communication, la prédominance temporaire n'est pas l'exercice d'une fondation, mais celui d'une insistance.

On peut ainsi récupérer la possibilité même d'un système, dans un sens somme toute assez proche de celui que lui prêtait Kant, mais affranchi de toute finalité interne et supérieure. Sans doute, toute une partie de la philosophie moderne s'est-elle laissée prendre au piège d'une compréhension dénaturée du système, en n'y voyant que l'expression d'une totalité, d'un *All*, en oubliant qu'il avait été constitué avant tout comme l'expression d'un tout, d'une *Ganze*, d'un ensemble de parties qui n'épuisent pas l'espace de la connaissance possible et qui ouvrent même cette connaissance à une recherche infinie, recherche non seulement *sans fin*, mais aussi *sans autre finalité* que celle de montrer ce que nous sommes à chaque moment et ce que nous devenons.

Pour fuir la totalité, Foucault a d'abord emprunté la voie du fondement, le principe de la limitation de chaque domaine étant alors la condition requise pour démythifier l'illusion du réel compris comme système global. Aussi n'avions-nous pas à attendre des *Mots et les choses* ni de *Surveiller et punir* ou de *La Volonté de savoir*, ni même des deux derniers tomes de *l'Histoire de la sexualité* (ouvrages de la cohérence analytique), la réponse à une question qui ne prendra son vrai sens que dans le travail de combinaison des domaines que ces ouvrages ont délimités. Et là encore, un peu comme dans les deux premières *Critiques* de Kant, les livres centrés sur le savoir et le pouvoir ne pouvaient pas poser le problème de la communication, mais seulement le laisser prévoir, et y renvoyer Foucault comme à une tâche ultime.

Dorénavant, le savoir et le pouvoir n'apparaissent plus comme des domaines séparés, ni comme faisant ensemble à deux uniquement, mais entrent dans un rapport à sens multiples, par lequel ils seront liés à l'éthique, rapport dans lequel chacun gardera toutefois sa spécificité. Au fond, penser la synthèse impliquait que soit préalablement rompue l'idée de totalité et, au départ, même l'idée de communication, par le repérage de fonds distincts. En d'autres termes, pour qu'à la fin puisse être atteint le niveau sur lequel a lieu l'accord des domaines de l'expérience, il fallait commencer par les séparer et les analyser dans leurs modes d'être spécifiques.

*

Voilà comment Foucault fait revivre des aspects centraux de l'architecture kantienne, qu'il réactualise. Nous avons vu combien il a été proche, en certains moments de la construction de la cohérence analytique, du modèle du point d'hérésie rendu célèbre par Pascal. Pourtant, ce n'est pas Pascal, mais Kant, qui nous aide à pénétrer les modalités de sa cohérence synthétique.

D'abord, la découverte d'une troisième région de leurs travaux représente non seulement le retour sur certains acquis de leurs ouvrages précédents, mais encore et surtout la possibilité d'une mise en contact et en mouvement de ce qui semblait auparavant séparé et arrêté : les facultés de l'âme chez Kant et les domaines de l'expérience chez Foucault. Le travail sur les rapports de soi à soi porte avec lui le principe d'entrecroisement des trois régions, et invite à tenir compte d'un ensemble épistémologico-politico-éthique. Dépourvue d'une source interne de mise en ordre, l'éthique déclenche le passage à un palier supérieur de la complexité de l'expérience, précisément celui de la cohérence synthétique et de l'intrication.

Ensuite, tout comme chez Kant s'établit un libre jeu entre les facultés, de même s'instaure chez Foucault un jeu entre les trois domaines. Au niveau de la logique d'ensemble, le jeu – et même le jeu libre – se superpose au schème fondamental, devenu incapable de fournir un modèle pour saisir la dynamique de l'expérience. Dès lors que le jeu est ouvert, ses règles peuvent être – mieux, sont toujours – modifiées en cours de partie : elles sont elles-mêmes en jeu.

Enfin, on trouve dans la question « que sommes-nous aujourd'hui ? » la clé de voûte des enquêtes multiples, toutefois réunies autour de trois axes. Autant dire que cette question couronne toute la recherche ontologico-critique, à laquelle elle accorde

une cohérence d'ensemble qui lui manquait jusque-là. Cependant, de même que le « *qu'est-ce que l'homme ?* » n'ajoutait rien de substantiel aux « *que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que m'est-il permis d'espérer ?* », mais se contentait de leur apporter une unité censée être déjà implicite en eux, de même la question que Foucault pose à la fin ne représente aucun supplément matériel aux interrogations régionales, mais les oriente formellement vers un but commun, ou les fait converger vers un point d'intersection.

Ceci étant dit, il convient de faire sans délai une restriction au rapprochement entre Foucault, Kant et même Pascal. En premier lieu, on n'affirme aucune fidélité de Foucault au schéma de ce dernier. Le principe du sens unique d'un auteur, auquel on a fait allusion plus haut, n'est pas approprié à l'intelligence d'une œuvre qui déborde sur maints aspects la présence et le rôle du rapport de fond. Ainsi, l'interprétation réalisée à partir de ce schéma peut légitimement prétendre à être générale, non seulement en ce qu'elle embrasse une partie majeure des écrits les plus importants de Foucault, mais encore fait ressortir en pleine clarté les enjeux de l'intrication finale des trois axes, notamment par la reconstitution minutieuse qu'elle rend possible de l'histoire de chacun des domaines et des rapports entre eux. Mais il y a une chose à laquelle cette interprétation renonce : l'espoir de soumettre l'œuvre de Foucault à un principe qui l'expliquerait totalement. La mise en lumière de la cohérence de fond ne s'arroge pas le droit de vouloir tout accorder.

En second lieu, le recours à l'architectonique et même au libre jeu kantien a lui aussi ses limites. D'une part, ce jeu est étroitement lié aux idées d'organisme et de finalité, deux principes d'aménagement du réel et de la pensée dont Foucault a sans cesse voulu s'affranchir. D'autre part, et cela découle de ce qui a été écrit plus haut, on ne peut dire de la pensée de Foucault ce que déclarait Philonenko de la philosophie critique de Kant, à savoir qu'elle « se présente comme un tout sans fissure¹⁶⁹. » Sans doute ce propos convient-il bien au dessein de Kant, celui d'atteindre les conditions d'une « expérience complètement cohérente » dans une « unité systématique¹⁷⁰ ». On ne pourrait pas en dire autant de l'œuvre de Foucault : celle-ci ne cherchait-elle pas, depuis si longtemps et avec tant d'acharnement, à rendre à notre sol sa mobilité et ses failles ? L'imagination du libre jeu entre savoir, pouvoir et éthique, comme la question de ce que nous sommes aujourd'hui, ne se départissent pas de cette tâche. En somme, si dans une perspective partielle Pascal et Kant nous aident à comprendre Foucault, à partir d'un certain point ni le schéma de l'un ni celui de l'autre ne peuvent plus nous être utiles.

169. Philonenko, « Introduction », in Kant, *KU*, tr. Philonenko, p. 15.

170. Kant, *KU*, § V, p. 184 ; tr. p. 31-32.

Et pourtant, il se peut aussi que nous ayons un concept erroné de système, comme si celui-ci devait toujours être ce « tout sans fissure » à mi-chemin d'une totalité. Dès qu'on souligne la différence entre un tout entendu comme *All* ou bien comme *Ganze*, c'est le double sens du concept de système qui à nouveau est mis au centre du débat. La systémativité de Foucault, mais celle de Kant aussi (en tout cas telle que Foucault l'a lue dans sa thèse complémentaire de doctorat), est plus proche d'un ensemble ouvert que d'un tout clos sur sa propre perfection. Dans ce contexte, la critique vise davantage à remettre en mouvement ce qui semblait immuable qu'à parachever ce qui pourrait encore sembler incomplet. Dans la discrète reprise par Foucault du motif architectonique, il y a donc un indéniable effort pour récupérer, en la renouvelant, une systémativité ouverte, selon laquelle les multiples relations entre le savoir, le pouvoir et l'éthique convergent vers un point commun d'intersection, ce *nous-mêmes* qui, à chaque moment, fait l'expérience de soi.

CONCLUSION DE LA TROISIÈME PARTIE

L'intrication des trois axes

Ce n'est donc qu'à la fin que Foucault pose la question des rapports entre les trois domaines, qu'il rebaptise alors les trois axes et dont il dit qu'il faut analyser leur spécificité et leur intrication. Du moment où le savoir, le pouvoir et l'éthique sont ainsi appelés, c'est-à-dire lorsqu'ils peuvent fonctionner ensemble, l'idée de fond perd sa raison d'être théorique. À sa place émerge alors une pensée des sources multiples de l'existence des formes épistémologiques, politiques et morales. Si Foucault avait eu le temps de développer ce modèle, les trois domaines contribueraient sans doute au tissage des multiples formes concrètes dans lesquelles ils se combinent, sans que pour autant ils puissent être considérés à chaque fois comme l'instance de base de leur propre formation indépendante. De ce fait, les idées d'unité et d'autonomie associées au fond s'évanouissent. À la fin de sa vie, et par l'accord des trois axes, Foucault jette les bases d'une nouvelle transformation qu'il serait en passe de réaliser : celle, enfin, de l'abandon du fondement.

En même temps, pour rendre la cohérence de son travail et la relancer, il s'inspire de la philosophie critique. En présentant le *nous* comme objet ultime de la recherche, il réserve à ce nouveau personnage une place semblable à celle que Kant accordait à l'homme : il est le point commun d'intersection de toutes les investigations locales et régionales, auxquelles il n'ajoute rien de substantiel. Maintenant, ce point d'intersection est impensable hors de l'intrication des différents domaines. Après avoir isolé le savoir et s'être centré sur le pouvoir, qu'il a conçu dans sa relation intime avec un savoir déjà reconverti, Foucault découvre enfin dans l'éthique un appel à la mise en contact des trois grandes régions successivement dégagées. L'éthique invite à la considération d'un ensemble éthico-épistémologico-politique, au sein duquel chaque versant, chaque axe de l'expérience garde certes sa spécificité, mais fait signe vers une cohérence et même une systémativité qui vont au-delà de lui. Le troisième domaine est le levier d'une communication entre les régions mises en valeur précédemment, mais dont on ne savait pas comment elles entraient en rapport ni comment elles agissaient les unes sur les autres. Si bien que l'éthique a, chez Foucault, une fonction apparentée à celle qu'avait la faculté de juger chez Kant : elle met en contact et en mouvement les

trois domaines, tout comme la faculté de juger instaurait un jeu entre les trois facultés. Le jeu est d'ailleurs le modèle qui convient aussi pour se référer à la relation entre éthique, pouvoir et savoir, un jeu libre dans lequel les règles elles-mêmes constituent une matière de dispute et d'entente, dans une variation infinie. L'être qui se prend comme objet de ses propres recherches et sujet de son propre travail (le soi et le nous) se construit à chaque moment dans les tensions et les complicités qu'implique ce jeu.

Le soi et le nous supposent le travail de Foucault sur les anciens, auxquels il est remonté pour mieux cerner l'histoire de la subjectivation de soi par soi, pour « étudier les jeux de vérité dans le rapport de soi à soi et la constitution de soi-même comme sujet » (*UP*, 13). Dans les pages qui précèdent, c'est aussi ce retour aux anciens que nous avons voulu reconstituer, toujours orientés par le projet de mesurer rigoureusement la singularité de l'éthique face aux deux autres grands domaines de l'expérience.

L'idée de l'éthique comme cas particulier est venue au jour dans une première confrontation avec les modes d'être du savoir et du pouvoir-savoir. En examinant les rapports à soi, nous avons découvert l'importance du choix éthique comme espace de liberté du sujet. Par ailleurs, en nous intéressant à la structure interne de l'éthique, nous avons remarqué l'absence d'un principe ordinateur général de ses déterminations. Ces deux faits ont montré que le troisième domaine se distingue des deux précédents, qui du même coup apparaissaient groupés dans un ensemble. Pourtant, ils ne nous permettaient pas de percevoir tous les contours de l'originalité de l'éthique. Saisir convenablement celle-ci impliquait de la cerner non plus de manière abstraite dans son opposition structurelle aux autres, mais plutôt dans le cadre concret du travail de Foucault, comme faisant surface à un moment exactement assignable de son parcours (au tournant des années 1980) et permettant par la suite de revenir sur le savoir et le pouvoir comme sur leurs rapports.

Sous cet angle, l'originalité de l'éthique est d'introduire à côté de la liberté de choix un réseau de conditions pour l'exercice de cette liberté et un ensemble de conséquences qui en découlent. Du côté des conséquences, on retrouve le paradoxe de l'éthique, lequel consiste à ne pouvoir s'affranchir des contraintes extérieures – qu'elles soient morales, sociales, politiques ou familiales – que par un assujettissement résolu tant à des principes et des préceptes qu'on se donne à soi-même qu'à des techniques de vie qu'on met à l'œuvre. Aussi l'austérité, voire l'ascétisme, sont-elles le prix à payer pour le luxe de l'héautonomie. Mais, du côté des conditions requises pour l'exercice du choix, on découvre que tout affranchissement dépend de beaucoup plus que d'une simple décision individuelle. Il faut notamment, pour ce qui est des anciens, être un citoyen de plein droit, et de surcroît avoir les moyens et les capacités spirituelles susceptibles d'ouvrir la voie de l'esthétique de l'existence. Cela provoque un énorme contraste avec le savoir et le pouvoir : au contraire de ceux-ci, qui impo-

sent à tous les discours et pratiques les formes dispositionnelles ou dispositives qui les sous-tendent, l'éthique est l'espace de quelques-uns qui veulent – et peuvent – y entrer et demeurer. En somme, la liberté éthique est à la fois un assujettissement du sujet par le dedans et un privilège de certains, tandis que le savoir et le pouvoir sont des domaines de production de subjectivité par le dehors qui traversent tous les discours et toutes les pratiques.

Vis-à-vis du savoir et du pouvoir, l'éthique est donc bien singulière. Il est vrai, d'abord, que la possibilité du choix libre placée à la base de son mode d'être, et ensuite l'absence d'un principe de mise en ordre générale de ses déterminations, lui assurent une place à part. Mais ce n'est que maintenant qu'on saisit avec précision les contours de cette spécificité, lorsqu'on comprend comment elle conduit à une pensée épistémologico-politico-éthique. En même temps, l'éthique assure pleinement son statut de troisième domaine de l'expérience, autant que de troisième variante de la pensée de l'ordre. La preuve en est qu'elle rend possible le fait de repenser, sous sa perspective très spécifique, les problèmes de l'inclusion et de l'exclusion, de l'individualité et de la collectivité, de la constitution et de la dissolution du sujet, comme ceux des époques historiques et de ce qui se trouve au-delà d'elles.

CONCLUSION

LE SYSTÈME DE LIBERTÉ

La recherche touche à sa fin, ne serait-ce que provisoirement. Elle a renouvelé l'intelligence de Foucault, ayant mis au jour, pour la première fois et de façon irréversible, le sens profond de sa philosophie. Lorsqu'un jour Foucault a expliqué que son problème était sa propre transformation et que tout son travail obéissait à un régime semblable à celui du peintre, qui ne travaillerait pas s'il n'était pas transformé par sa peinture, il s'est placé, affirmait-il, à un niveau « assez proche de l'expérience esthétique¹⁷¹. » S'il est permis de reprendre ici la métaphore du peintre, on dira que tout se passe comme si, à un certain stade de son travail, Foucault avait découvert une technique inédite de peinture, qui lui permettait de composer des tableaux d'une originalité rare. Précisément, notre recherche s'est intéressée avant tout à cette technique : c'est elle qui accorde une cohésion à son œuvre. Au demeurant il serait injuste, pour ne pas dire que ce serait faire preuve d'aveuglement, de regarder cette œuvre comme un ensemble de travaux dispersés et décousus, ou de se contenter d'en établir la cohérence d'après une simple intention négative, comme destruction ou subversion. Mais ce serait aussi un abus de vouloir rendre clos ce qui ne l'est pas. Entre ces deux voies, un autre chemin s'est ouvert, celui d'une modélisation des schèmes qui sont présents dans les textes et qui sont la trame qui les fait tenir.

Cette lecture a été faite à contre-courant de la plupart des travaux actuels, qui s'intéressent plutôt aux empiricités qu'à la systématité, allant parfois jusqu'à nier l'existence de celle-ci. Elle a requis une analyse philologique particulière, repérant dans des notions telles que surface, fond, disposition, dispositif, événement, champ, inclusion et exclusion le réseau qui porte le travail de la pensée foucauldienne, sa manière d'aménager des connaissances et des découvertes et, avec elles, sa façon d'écrire ces livres qui, une fois lus, changent notre image de nous-mêmes comme de notre histoire.

171. « Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins » (1982), *DE IV*, n° 336, p. 536.

À sa manière, notre démarche est assez foucauldienne, car elle fait apparaître, à contre-courant des évidences communes, la cohérence d'une œuvre en portant au jour le geste théorique qui la constitue secrètement. À la fin, c'est un Foucault systématique, théorétique, voire spéculatif, qu'on présente, ce qui explique le caractère parfois abstrait de ce parcours.

Des ruptures radicales dont l'audace l'a rendu célèbre au début des années 1960, Foucault passe une décennie plus tard aux recouvrements, aux enveloppements, aux équivocités. Plus tard, dans les années 1980, il adhère à une pensée des variations sur le temps long. Deux raisons expliquent ces changements. La première est le besoin de revenir à une interprétation causale reniée au départ. À partir de *Surveiller et punir*, une causalité multiple intervient qui, quoiqu'aujourd'hui encore elle embarrasse les historiens (à la notable et peut-être seule exception de Paul Veyne¹⁷²), rend intelligibles des phénomènes repérés auparavant par Foucault, mais dont l'origine restait incomprise. Ainsi, la formation des idées de temps linéaire et de progrès, à laquelle l'archéologie des sciences humaines ne trouvait pas d'explication véritable, reçoit-elle neuf ans plus tard une justification dans *Surveiller et punir*, selon laquelle elle est le résultat de la généralisation des disciplines au long des XVII^e et XVIII^e siècles (*SP*, 162). Plus tard, l'apparition du doublet empirico-transcendantal, décrite en 1966 dans *Les Mots et les choses*, est présentée dans le cours de 1977-1978 au Collège de France, intitulé *Sécurité, territoire, population*, comme une conséquence du remplacement de la catégorie de peuple par celle de population, à l'intérieur des métamorphoses des mécanismes de gouvernement et de savoir, dont l'existence et les rapports réciproques ne dépendent en rien d'un événement épistémologique obscur (*STP*, 80-81). Ici comme ailleurs, le raisonnement en termes de causalité permet de rendre raison de phénomènes qui jusque-là restaient inintelligibles.

Un second motif d'abandon des ruptures temporelles est la prise en considération de périodes de plus en plus longues, mouvement qui culmine avec l'étude de l'Antiquité classique. Plus la recherche avance, plus il y a de motifs qui reviennent au cours d'époques différentes, à tel point que, dans l'étude de l'éthique, il devient malaisé de distinguer ce qui est original de ce qui n'est que répétition. Les livres et les cours sur l'Antiquité nous apprennent que l'originalité d'une expérience et d'une époque réside avant tout dans la façon dont elles font entrer dans de nouvelles combinaisons des éléments préexistants, que ce soit des techniques, des exercices ou des principes de conduite. Cela ne change rien au fait que les discontinuités demeurent. Ainsi, les éthiques classique, impériale et chrétienne diffèrent-elles radicalement les unes par

172. Voir Cohen, « La population contre le peuple. L'agonistique masquée des cours de Foucault au Collège de France, 1977-1979 », *Labyrinthe*, n° 22, automne 2005, p. 67-76 (consultable en ligne à cette adresse : <http://labyrinthe.revues.org/index1035.html>).

rapport aux autres par la façon dont, en leur sein, chacun se constitue comme sujet de soi-même. Par ailleurs, il y a bien eu un âge des supplices, immédiatement suivi d'un âge de la prison. Raisonnant ainsi, Foucault repère des singularités dans l'histoire, ou décrit la manière d'être spécifique de certaines expériences en différents moments, et jusqu'au bout il demeure fidèle au langage des époques. On voit finalement qu'il s'est déplacé d'un régime temporel épistémologique dominé par des cycles d'environ un siècle et demi vers un régime temporel politique, dans lequel les passages d'une époque à l'autre sont moins tranchés, puis vers une temporalité des inerties pluriséculaires, prédominante dans l'éthique. Par là on distingue aussi les temporalités des trois régions étudiées successivement. Mais on embrasse également la temporalité historique dans son ensemble, qui apparaît, pour reprendre une expression de Foucault en 1972, comme « une multiplicité de durées qui s'enchevêtrent et s'enveloppent les unes les autres¹⁷³. » La richesse de cette multiplicité, il l'explore de mieux en mieux à mesure qu'il remonte dans le temps. La portée théorique de l'enchevêtrement des différentes temporalités, il ne la reconnaît pleinement que lorsqu'il raisonne en termes d'intrication.

Les ruptures temporelles n'ont pas été les seules à attirer l'attention sur son travail. À leur côté figurent encore les discontinuités qui abstraient, et même isolent une région de l'expérience, nous empêchant d'envisager cette expérience comme une unité. *Les Mots et les choses* illustrent parfaitement cette méthode. Cependant, là aussi Foucault a changé. Bien sûr, une continuité sur le plan de l'ordre est repérable : elle a la forme du rapport fondamental, dominé à chaque fois par une instance qui repose uniquement sur elle-même et ne dépend d'aucune puissance extérieure. Il n'en reste pas moins que l'isolement des domaines, pris comme cadre pour les études concrètes, s'estompe graduellement, le pouvoir étant déjà saisi dans ses rapports multiples au savoir, et l'éthique étant ouverte à une large plage extérieure de phénomènes épistémologiques, politiques, sociaux, économiques et moraux, auxquels elle réagit. Dans le passage au pouvoir-savoir, le savoir s'affranchit du schème des dispositions autarciques et appelle une recherche qui, au lieu de prendre appui simplement sur des études textuelles ou philologiques comme dans l'archéologie des sciences humaines, s'intéresse par exemple au rapport entre le discours et les méthodes d'enquête inquisitoriale et disciplinaire, comme aux liens entre les théories psychiatriques et les besoins pressants du pouvoir judiciaire. La même procédure gagne de l'ampleur dans l'approche de l'éthique. Les problématisations, comme les attitudes qui en découlent, ne sont alors plus séparables du reste de l'expérience, et celle-ci ne peut plus être regardée comme une addition de parties indifférentes les unes aux autres. Le chemin est ouvert qui mène à une dynamique de l'expérience.

173. « Revenir à l'histoire », *DE II*, n° 103, p. 279.

Aussi n'avons-nous pas à nous étonner que l'éthique réclame une pensée d'ensemble. Le troisième domaine déclenche une interaction des axes, qui tantôt s'opposent, tantôt s'accordent, et qui à ce titre nous déplacent vers l'horizon de l'intrication, là où les discontinuités dans l'ordre de l'expérience cèdent la place à la simple différence entre des domaines réciproquement accessibles. De surcroît, l'intrication fait apparaître une figure supplémentaire – le *nous-mêmes* – vers laquelle converge la dynamique des trois axes et dont elle reçoit son sens ultime et sa cohérence. Mais la systématisme n'implique aucun système achevé et clos sur lui-même, comme un « tout sans fissure ». Elle est plutôt à comprendre comme un réseau dominé par trois pôles, dont la présence est à repérer et à explorer par toute recherche ontologico-critique indépendamment de son objet ou de son champ, que ce soit l'art, la folie ou la science. En conclusion, le point d'arrivée de Foucault est loin d'être ce qui l'a rendu célèbre au début, à savoir la conception des ruptures radicales sur les plans du temps et de l'ordre ; il est résolument plus proche d'une expérience dynamique et complexe.

L'architectonique qui en découle a la forme d'un système de liberté. Elle l'a d'abord dans la mesure où elle est soumise au principe du libre jeu entre les trois axes. D'une part, ce jeu est libre parce qu'il est suscité par un domaine non seulement dépourvu d'une instance de mise en ordre interne, mais encore marqué par une liberté fondamentale. D'autre part, il est libre parce qu'il est radicalement ouvert, puisque ses règles sont elles-mêmes en jeu. Cela n'équivaut pas à prétendre qu'il n'est soumis à aucune règle, et il ne faudrait pas négliger, par un quelconque volontarisme, l'existence de nécessités et de contraintes imposées par les modes d'être du savoir et du pouvoir, c'est-à-dire par les dispositions, les dispositifs, par les codes moraux et sociaux aussi. Si le jeu est libre, c'est que l'établissement de ses règles dépend en partie de nous : nous nous les donnons à nous-mêmes, individuellement et collectivement. Le système est donc traversé de part en part par une liberté qui ne se soumet pas à lui. Ainsi, le premier sens dans lequel le système peut être dit *de liberté*, c'est que cette dernière est une caractéristique du système – elle le travaille de l'intérieur.

Il y a néanmoins une seconde raison pour que le système soit appelé *de liberté* : il est *orienté vers* la liberté. En ce sens, la préposition *de* introduit une nouvelle condition sans laquelle la systématisme n'est pas théoriquement concevable, et le système du dernier Foucault n'existe qu'en tant qu'il sert à l'émancipation. Servir à l'émancipation veut dire deux choses et implique deux tâches : la première est destructrice, la seconde créatrice. Les études poursuivies dans l'horizon de la systématisme constituent toujours une histoire critique, au sens que ce mot avait pour Nietzsche¹⁷⁴ : ces études sont une destruction de notre passé, qui apparaît dorénavant comme ensemble de conditions contingentes et historiquement déterminées « qui nous ont amené[e]

174. Nietzsche, *Inactuelle II*, 3, p. 265 ; tr. p. 113.

s à nous constituer et à nous reconnaître comme sujets de ce que nous faisons, pensons, disons¹⁷⁵. » Du moment où ces conditions sont comprises comme des règles changeantes et non comme des lois, l'ontologie critique systématique acquiert une valeur émancipatrice : en soumettant le passé à une critique radicale, elle donne une forme inattendue aux « pesanteurs de l'histoire », non pas pour les nier, mais pour les circonscrire¹⁷⁶.

L'intrication de ce qui apparaissait au départ comme radicalement différent a conduit à une nouvelle cohérence et à un souci de la systématité. La plupart du temps, l'œuvre de Foucault est regardée comme la preuve qu'il est possible de penser en refusant ces deux valeurs. C'est d'ailleurs à ce titre que certains lecteurs préfèrent au mot *œuvre* celui de *parcours*. Reste alors inexplicée la logique de l'intrication, qui domine ses dernières réflexions et constitue sans doute son héritage le plus fécond : l'effort pour penser ensemble ce qui dans sa racine est différent. De là au problème de l'architectonique, il n'y a qu'un dernier pas à franchir. En effet, comment concevoir la cohésion de ce qui reste différent ? En laissant les tensions, les oppositions et les compromis traverser de part en part tout l'édifice. En définitive, la systématité ontologico-critique est bien différente d'une architectonique classique. Le jeu dans lequel elle se trouve est ouvert et infini, et il constitue par là le principe de fonctionnement, mais aussi de compréhension, de la dynamique de l'expérience. L'ensemble est plus que la somme de ses parties : l'intrication obéit à une logique qui lui est propre. Mais si les règles du jeu constituent une matière de dispute, alors tout n'est pas réglé d'avance, mais il y a de la place pour l'exercice de la liberté. Cette liberté rend possible tant les différents modes d'exercice du pouvoir que les chemins multiples du travail sur soi et sur nous.

À partir des questions de l'ordre et du temps, on a saisi le besoin de systématité ressenti par le dernier Foucault. Ce faisant, on a fait ressortir la place singulière qu'il occupe dans l'histoire du traitement de ce problème classique. On doit se demander ce que signifie être systématique en philosophie aujourd'hui et dans quelle mesure la pensée réflexive réclame de nouvelles vues à même d'embrasser le réel, sans toutefois le réduire à une unité et encore moins à un tout. Il est surprenant de constater que le testament de Foucault nous y invite : il ébauche devant nous l'idée d'un système qui met en cause les concepts classiques de la systématité, non pas simplement pour les renvoyer à un quelconque musée des reliques métaphysiques mais, à l'inverse, pour les réinventer.

175. « Qu'est-ce que les Lumières ? », *DE IV*, n° 339, p. 574.

176. Castel, « Les aventures de la pratique », *Le Débat*, n° 41, septembre-novembre 1986, p. 50-51.

BIBLIOGRAPHIE

- Maladie mentale et personnalité*, Paris, PUF, 1954. Deuxième édition, remaniée, *Maladie mentale et psychologie*, Paris, PUF, 1962
- Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961 ; 2^e éd. : *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972 (la préface est substituée et deux appendices de réponse à Henri Gouhier et à Jacques Derrida sont introduits, alors qu'une longue note du dernier chapitre sur le *Zarathoustra* de Nietzsche est éliminée) ; 3^e éd. : *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1976 (les deux appendices y sont supprimés. Ils se retrouvent dans *Dits et écrits*, I, « La folie, l'absence d'œuvre » et « Mon corps, ce papier, ce feu »).
- Introduction à l'Anthropologie de Kant* [1960], dans E. Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, Paris, Vrin, 2008
- Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Paris, PUF, 1963. Deuxième édition, remaniée, *Naissance de la clinique*, Paris, PUF, 1972
- Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966
- L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969
- L'Ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, Paris, Gallimard, 1971
- « La Peinture de Manet », dans Foucault, *La Peinture de Manet, suivi de Michel Foucault, un regard*, sous la dir. de Maryvonne Saison, Paris, Seuil, 2004, p. 19-47
- Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère... Un cas de parricide au XIX^e siècle présenté par Michel Foucault*, Paris, Gallimard/Julliard, 1973 (ouvrage collectif)
- Le Pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France (1973-1974)*, éd. par Jacques Lagrange, Paris, Seuil/Gallimard, 2003
- Les Anormaux. Cours au Collège de France (1974-1975)*, éd. par Valerio Marchetti et Antonella Salomoni, Paris, Seuil/Gallimard, 1999
- « Il faut défendre la société ». *Cours au Collège de France (1975-1976)*, éd. par Mauro Bertani et Alessandro Fontana, Paris, Seuil/Gallimard, 1997
- Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975
- Histoire de la sexualité I : La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976
- Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, éd. par Michel Senellart, Paris, Seuil/Gallimard, « Hautes études », 2004
- Herculine Barbin, dite Alexina B. Présenté par Michel Foucault*, Paris, Gallimard, 1978
- Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, éd. par Michel Senellart, Paris, Seuil/Gallimard, 2004
- « Qu'est-ce que la critique ? [Critique et *Aufklärung*] » (exposé du 27 mai 1978), *Bulletin de la Société française de philosophie*, 84^e année, n° 2, avril-juin 1990, Paris
- L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, éd. par Frédéric Gros, Paris, Seuil/Gallimard, 2001

- Le Désordre des familles. Lettres de cachet des archives de la Bastille*, présenté et édité avec Arlette Farge, Paris, Gallimard-Julliard, « Archives », 1982
- Discourse and Truth. The Problematization of Parrhesia* (cours à l'Université de Berkeley, automne 1983), éd. par Joseph Pearson, Evanston, Ill., Northwestern University Press, 1985. Tr. ital. d'Adelina Galeotti, *Discorso et verità nella Grecia antica*, Roma, Donzelli Editore, 1996
- Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*, éd. par Frédéric Gros, Paris, Seuil/Gallimard, 2008
- Le Courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1983-1984)*, éd. par Frédéric Gros, Paris, Seuil/Gallimard, 2009
- Histoire de la sexualité II : L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984
- Histoire de la sexualité III : Le Souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984
- Dits et écrits 1954-1988*, éd. par D. Defert et al., 4 tomes, Paris, Gallimard, 1994

Bibliographie par thèmes

Études générales sur Foucault

- AAVV, *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*, Paris, Seuil, 1989
- AAVV, *Penser la folie. Essais sur Michel Foucault*, Paris, Galilée, 1992
- AAVV, *Au Risque de Foucault*, Paris, Centre Pompidou, 1997
- ARTIÈRES, Philippe et SILVA, Emmanuel da (dir.), *Michel Foucault et la médecine. Lectures et usages*, Paris, Kimé, 2001
- BALIBAR, Étienne, « Trois concepts de la politique : émancipation, transformation, civilité », *La Crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1997
- BROSSAT, Alain (dir.), *Michel Foucault. Les jeux de la vérité et du pouvoir. Etudes transeuropéennes*, Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1994
- COLOMBEL, Jannette, *Michel Foucault. La clarté de la mort*, Paris, Odile Jacob, 1994
- DADDABBO, Leonardo, *Tempocorpo. Forme temporali in Michel Foucault*, Naples, La Città del Sole, 1999
- DELEUZE, Gilles, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986
- , « Désir et plaisir », *Magazine littéraire*, n° 325, oct. 1994
- DREYFUS, Hubert et RABINOW, Paul, trad. de F. Durant-Bogaert, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984
- ERDMANN, Eva et al. (dir.), *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*, Francfort-sur-le-Main/New York, Campus Verlag, 1990
- ÉRIBON, Didier (dir.), *L'Infréquentable Michel Foucault. Renouveaux de la pensée critique* (Actes

- du colloque, Centre Georges-Pompidou, 21-22 juin 2000), Paris, EPEL, 2001
- FIMIANI, Mariapaola, *Foucault e Kant. Critica, clinica, etica*, Naples, La Città del Sole, 1997.
Trad. de Nadine Le Lirzin, *Foucault et Kant. Critique, clinique, éthique*, Paris/Montréal, L'Harmattan, 1998
- GIARD, Luce (dir.), *Michel Foucault. Lire l'œuvre*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992
- GROS, Frédéric, *Michel Foucault*, Paris, PUF, 3^e éd., 2004 [1996]
– (dir.), *Foucault. Le Courage de la vérité*, Paris, PUF, 2002
– et LÉVY, Carlos (dir.), *Foucault et la philosophie antique*, Paris, Kimé, 2003
- GUTTING, Gary (dir.), *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge (MA), Cambridge University Press, 1994
- HABERMAS, Jürgen, trad. de Ch. Bouchindhomme et R. Rochlitz, *Le Discours philosophique de la modernité. Douze conférences*, Paris, Gallimard, 1988
- HAN, Béatrice, *L'Ontologie manquée de Michel Foucault. Entre l'historique et le transcendantal*, Grenoble, Jérôme Millon, 1998
- HONNETH, Axel et SAAR, Martin (dir.), *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag, 2003
- HOY, David Couzens (dir.), *Foucault. A Critical Reader*, Basil Blackwell, Oxford (RU)/Cambridge (MA), 1986. Trad. de Jacques Colson, *Michel Foucault. Lectures critiques*, Paris, Éditions universitaires, 1989
- KERVÉGAN, Jean-François, « Aporie de la microphysique : questions sur la "gouvernementalité" », in G. Duso et J.-F. Kervégan, *Crise de la démocratie et gouvernement de la vie*, Milan, Polimetria, 2007, p. 19-40
- LEGRAND, Stéphane, *Le Normal et l'anormal. (Une archéologie du concept de norme dans l'œuvre de Michel Foucault.)*, thèse de doctorat, Université Lille III, s. d., 508 p.
- MONOD, Jean-Claude, *Foucault. La police des conduites*, Paris, Michalon, 1997
- RAJCHMAN, John, trad. de S. Durastanti, *Michel Foucault. La liberté de savoir*, Paris, PUF, 1987
–, trad. d'O. Bonis, *Érotique de la vérité. Foucault, Lacan et la question de l'éthique*, Paris, PUF, 1994
- SILVA, Emmanuel da (dir.), *Lectures de Michel Foucault, II : Foucault et la philosophie*, Paris, ENS Éditions, 2003
- VEYNE, Paul, *Foucault, sa pensée, sa personne*, s.l., Albin Michel, 2008

Reuves

- Actuel Marx*, n° 36, sept. 2004, Paris : « Marx et Foucault »
- Célibataire (La)*, n° 9, août 2004, Paris : « Le pouvoir chez Lacan et Foucault »
- Cités*, n° 2, 2000, Paris : « Michel Foucault : de la guerre des races au biopouvoir »
- Chimères*, n° 54/55, automne 2004, Paris : « Michel Foucault. Généalogie, esthétique, contrôle »
- Concepts*, n° 8, mars 2004, Sils Maria : « Gilles Deleuze-Michel Foucault. Continuité et disparité »
- Critique*, n° 343, déc. 1975, Paris : « A propos d'un livre de Michel Foucault »

- , n° 471-472, août-sept. 1986 : « Michel Foucault. Du monde entier »
 –, n° 660, mai 2002 : « Leçons de Foucault »
Débat (Le), n° 41, sept.-nov. 1986, Paris : « Michel Foucault »
Labyrinthe, n° 22, automne 2005, Paris : « La biopolitique (d’)après Michel Foucault »

Foucault et l’histoire

- CANGUILHEM, Georges, « Mort de l’homme ou épuisement du *cogito* ? », *Critique* n° 242, juillet 1967, p. 599-618
- CASTEL, Robert, « Présent et généalogie du présent : une approche non évolutionniste du changement », in AAVV, *Au Risque de Foucault*, Paris, Centre Pompidou, 1997, p. 161-168
- CERTEAU, Michel de, *Histoire et psychanalyse. Entre science et fiction*, Paris, Gallimard, 2002
- CHARTIER, Roger, « Foucault et les historiens, les historiens et Foucault. Archéologie des discours et généalogie des pratiques : à propos de la Révolution », in AAVV, *Au risque de Foucault*, Paris, Centre Pompidou, 1997, p. 223-237
- COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine, *Études wébériennes. Rationalités, histoires, droits*, Paris, PUF, 2001
- JAFFRO, Laurent, « Foucault et le stoïcisme. Sur l’historiographie de *L’Herméneutique du sujet* », in F. Gros et C. Lévy (dir.), *Foucault et la philosophie antique*, Paris, Kimé, 2003, p. 51-83
- KUSCH, Martin, *Foucault’s Strata and Fields. An Investigation into Archeological and Genealogical Science Studies*, Dordrecht (Fin.)/Boston, Londres, Kluwer Academic Publishers, 1991
- LE BON, Sylvie, « Un positiviste désespéré : Michel Foucault », *Les Temps modernes*, n° 248, janv. 1967, p. 1 299-1 319
- LE GOFF, Jacques, « Foucault et la “nouvelle histoire” », in AAVV, *Au risque de Foucault*, Paris, Centre Pompidou, 1997, p. 129-139
- NOIRIEL, Gérard, *Penser avec, penser contre. Itinéraire d’un historien*, Paris, Belin, 2003
- POTTE-BONNEVILLE, Mathieu, *Michel Foucault, l’inquiétude de l’histoire*, Paris, PUF, 2004
- REVEL, Jacques, « Le moment historiographique », in L. Giard (dir.), *Foucault. Lire l’œuvre*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992, p. 83-96
- , « Machines, stratégies, conduites : ce qu’entendent les historiens », dans AAVV, *Au risque de Foucault*, Paris, Centre Pompidou, 1997, p. 109-128
- SARTRE, Jean-Paul, « Jean-Paul Sartre répond », *L’arc*, n° 30, oct. 1966, Aix-en-Provence, p. 87-96
- VEYNE, Paul, *Comment on écrit l’histoire, augmenté de : Foucault révolutionne l’histoire*, Paris, Seuil, 1971

Foucault et ses contemporains

- DAVIDSON, Arnold I. (dir.), *Foucault and his Interlocutors*, Chicago/Londres, Chicago University Press, 1997
- ÉRIBON, Didier, *Michel Foucault (1926-1984)*, Paris, Flammarion, 1989 (2^e éd., augmentée, 1991)
- , *Michel Foucault et ses contemporains*, s. l., Fayard, 1994
- GLÜCKSMANN, André, 1989, « Le nihilisme de Michel Foucault », in AAVV, *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*, Seuil, Paris, p. 395-398
- MILLER, James, *The Passion of Michel Foucault*, New York, Simon & Schuster, 1993. Trad. de Hugues Leroy, *La Passion Foucault*, Paris, Plon, 1995

Traitement technique des concepts d'ordre, de temps et d'espace

- ARISTOTE, *Organon, I : Catégories, II : De l'interprétation*. Trad. de J. Tricot, Paris, Vrin, 1959
- AUBENQUE, Pierre, *Le Problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris, PUF, 1962
- BENOIST, Jocelin et MERLINI, Fabio (dir.), *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*, Paris, Vrin, 1998
- , *Historicité et spatialité. Recherches sur le problème de l'espace dans la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 2001
- DELEUZE, Gilles, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969
- et GUATTARI, Félix, *Capitalisme et schizophrénie, I : L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972
- DERRIDA, Jacques, *Donner le temps, I : La Fausse monnaie*, Paris, Galilée, 1991
- FARGE, Arlette, 1997, « L'instance de l'événement », in AAVV, *Au risque de Foucault*, Paris, Centre Pompidou, 1997, p. 19-29
- HARTOG, François, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil, 2003
- HETHERINGTON, Kevin, *The Badlands of Modernity. Heterotopia and social ordering*, Londres/New York, Routledge, 1997
- POMIAN, Krzysztof, *L'Ordre du temps*, Paris, Gallimard, 1988
- RICÉUR, Paul, *Temps et récit, III : Le Temps raconté*, Paris, Seuil, 1985

Auteurs classiques

Kant

- Kant's gesammelte Schriften, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, Georg Reimer, 2^e éd., 1910-1917, puis Berlin/Leipzig, Walter de Gruyter, 1923-...

Traductions utilisées :

- Critique de la raison pure*, trad. d'A. Tremesaygues et de B. Pacaud, Paris, PUF, 1971
Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science, trad. de J. Gibelin, Paris, Vrin, 1974
Anthropologie du point de vue pragmatique, trad. de M. Foucault, Paris, Vrin, 1991 (6^e tirage)
Sur l'emploi des principes téléologiques dans la philosophie, in Kant, *Opuscules sur l'histoire*, trad. de Stéphane Piobetta, Paris, Flammarion, 1990, p. 165-201
Le Conflit des Facultés en trois sections (1798), trad. de J. Gibelin, Paris, Vrin, 1988
Critique de la faculté de juger, trad. d'A. Philonenko, Paris, Vrin, 1965
Fondements de la métaphysique des mœurs, trad. de V. Delbos et A. Philonenko, Paris, Vrin, 1987
Vers la paix perpétuelle, Que signifie s'orienter dans la pensée ?, Qu'est-ce que les Lumières ? et autres textes, trad. de J.-F. Poirier et F. Proust, Paris, Flammarion, 1991
Logique, trad. de L. Guillermit, Paris, Vrin, 1989 (2^e éd., 1970 ; 1^e éd., 1966)

- DELEUZE, Gilles, *La Philosophie critique de Kant*, Paris, PUF, 1963
 –, « L'idée de genèse dans l'esthétique de Kant » (1963), *L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Minuit, 2002, p. 79-101
 –, *Critique et clinique*, chap. V : « Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne », Paris, Minuit, 1993, p. 40-49
Paragrana, vol. 11, 2002 (2), Berlin : « Kants Anthropologie »

Hegel

- Wissenschaft der Logik*, I, 2, « Die Lehre vom Wesen », Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag, 1990. Trad. de P.-J. Labarrière et de G. Jarczyk, *Science de la logique*, t. I, livre II : « La doctrine de l'essence », Paris, Aubier-Montaigne, 1976
 « Vorrede », *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821) (éd. Lasson, 1930), Hamburg, Felix Meiner, 1955. Trad. de J.-F. Kervégan, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, PUF, 1998
Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Einleitung : System und Geschichte der Philosophie, in *Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe* (éd. Hoffmeister), t. XVa, Felix Meiner, Leipzig, 1940. Trad. de J. Gibelin, *Leçons sur l'histoire de la philosophie. Introduction : Système et histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1954
 KÜNZEL, W., *Foucault liest Hegel. Versuch einer polemischen Dekonstruktion dialektischen Denkens*, Francfort-sur-le-Main, Haag + Herchen Verlag, 1985

Marx

Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band, Buch I : Der Produktionsprozeß des Kapitals, Hamburg, 1890, in *Marx Engels Werke*, Band 23, Berlin, Dietz Verlag, 1962. Trad. de J.-P. Lefebvre et al., *Le Capital. Critique de l'économie politique. Quatrième édition allemande. Livre premier : Le procès de production du capital*, Paris, PUF, 1993

GOLDMANN, Lucien, *Lukàcs et Heidegger (1967-70)*, Paris, Denöel Gonthier, 1973

LUKÀCS, Georg, *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*, Berlin, Malik-Verlag, 1923. Trad. de K. Axelos et J. Bois, *Histoire et conscience de classe. Essais de dialectique marxiste*, Paris, Minuit, 1960

Nietzsche

Werke. Kritische Gesamtausgabe, éd. par G. Colli und M. Montinari, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1967 sqq.

Traductions utilisées :

Œuvres philosophiques complètes, Paris, Gallimard, 1977

Œuvres, éd. dir. par J. Lacoste et J. Le Rider, Paris, Robert Laffont, 1993

Considérations inactuelles, II : De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie, in Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, trad. de P. Rusch, Paris, Gallimard, 1990

Naissance de la tragédie, trad. de Ph. Lacoue-Labarthe, Paris, Gallimard, 2000 [1977]

DELEUZE, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1997 [1962].

Heidegger

Gesamtausgabe, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 1978-...

Traductions utilisées :

Sein und Zeit (1927), GA 2, trad. d'Emmanuel Martineau (à partir de la 10^e éd., Tübingen, Max Niemeyer, 1963), Paris, Authentica (éd. hors commerce par J. Lechaux et E. Ledru), 1985

Kant und das Problem der Metaphysik (1929), GA 3, trad. d'A. de Waelhens et W. Biemel, *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1953 (maintenant dans « Tel », 1981)

« Die Zeit des Weltbildes » (1938), *Holzwege*, GA 5, trad. de W. Brokmeier, « L'époque des "conceptions du monde" », *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962,

- maintenant dans « Tel », p. 99-146
- « Der Spruch des Anaximander » (1946), *Holzwege*, GA 5, trad. de Wolfgang Brokmeier, « La parole d'Anaximandre », *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962
- « Brief über den "Humanismus" » (1946), *Wegmarken*, GA 9, trad. de Roger Munier, *Lettre sur l'humanisme (Lettre à Jean Beaufret)*, *Questions III*, Paris, Gallimard, 1966. Maintenant dans *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, « Tel », 1990
- Der Satz vom Grund*, Pfullingen, Günther Neske Verlag, 8^e éd., 1997 [1957], trad. d'A. Préau, *Le Principe de raison*, Paris, Gallimard, 1962
- Nietzsche I et II*, Pfullingen, Günther Neske Verlag, 5^e éd., 1989 [1961], trad. de Pierre Klossowski, *Nietzsche I et II*, Paris, Gallimard, 1971
- « Zeit und Sein », Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1969, trad. de Jean Beaufret *et al.*, « Temps et être », *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976. Maintenant dans *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, « Tel », 1990
- CASSIRER, ERNST et HEIDEGGER, Martin, *Débat sur le kantisme et la philosophie (Davos, mars 1929) et autres textes de 1929-1931*, extraits de diverses revues et publications, présentés et traduits par Pierre Aubenque *et al.*, Paris, Beauchesne, 1972
- DASTUR, Françoise, *Heidegger et la question du temps*, Paris, PUF, 1990
- FRANCK, Didier, *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris, Minit, 1986
- , *Heidegger et le christianisme. L'explication silencieuse*, Paris, PUF, 2004

Bibliographie complémentaire pour chaque partie

Première partie

- ALTHUSSER, Louis, « L'objet du "Capital" », in L. Althusser *et al.*, *Lire le Capital*, Paris, François Maspero, 1965. Troisième éd., Paris, PUF, 1996
- ARISTOTE, *La Métaphysique*, trad. de J. Tricot, Paris, Vrin, 1986
- , *Les Politiques*, trad. de P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 1990
- BENDSZEIT, K., « Grund », in J. Ritter (dir.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. III, Bâle/Stuttgart, Schwabe & Co., 1974
- BRUNELLO, B. « Fundamento », in AAVV, *Enciclopedia filosofica*, t. III, Roma, Edipem, 1979
- CANGUILHEM, Georges, « Rapport de M. Canguilhem sur le manuscrit déposé par M. Michel Foucault, directeur de l'Institut français de Hambourg, en vue de l'obtention du permis d'imprimer comme thèse principale de doctorat ès lettres » (1960), in D. Éribon, *Michel Foucault*, 1991, Paris, Flammarion, p. 358-361
- CERTEAU, Michel de, « Le soleil noir du langage : Michel Foucault » (1967), *Histoire et psychanalyse. Entre science et fiction*, Paris, Gallimard, 2002, p. 152-173

- GEBAUER, Gunter *et al.*, *Historische Anthropologie. Zum Problem der Humanwissenschaften heute oder Versuche einer Neubegründung*, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1989
- GREIMAS, Algirdas Julien, « Sur l'histoire événementielle et l'histoire fondamentale », in R. Koselleck et W.-D. Stempel (dir.), *Geschichte – Ereignis und Erzählung*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1973, p. 139-153
- HEIDRICH, P., « Abgrund », in J. Ritter (dir.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. I, Bâle/Stuttgart, Schwabe & Co., 1971
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Anthropologie structurale*, t. I, Paris, Plon, 1958 (maintenant dans « Agora »)
- OSIER, J.-P., « Fondement », in S. Auroux (dir.), *Les Notions philosophiques II – Dictionnaire*, t. I, Paris, PUF, 1990
- SCHMID, W., *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag, 1991

Deuxième partie

- AGAMBEN, Giorgio, trad. de Marilène Raiola, *Homo sacer, I : Le Pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, 1997
- BALIBAR, Étienne, « Exclusion ou lutte de classes ? », *Les Frontières de la démocratie*, Paris, La Découverte, 1992, p. 191-205
- , « Avant-propos », *Droit de cité*, Paris, Ed. de l'Aube, 1998, p. 5-16
- BOURDIEU, Pierre, *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil, 1992
- CAPDEVILA, Nestor « Utopie ou idéologie », *L'Homme et la société*, n° 136-137, avr.-sep. 2000, p. 77-93
- CERTEAU, Michel de, trad. de L. Giard, « Microtechniques et discours panoptique : un quiproquo », in M. de Certeau, *Histoire et psychanalyse. Entre science et fiction*, Paris, Gallimard, 2002, p. 174-187
- DEKENS, Olivier, *L'Épaisseur humaine. Foucault et l'archéologie de l'homme moderne*, Paris, Kimé, 2000
- DERRIDA, Jacques. « Cogito et histoire de la folie », *L'Écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 51-97
- , « "Être juste avec Freud". L'histoire de la folie à l'Âge classique et la psychanalyse », in AAVV, *Penser la folie. Essais sur Michel Foucault*, Paris, Galilée, 1992, p. 139-195
- GROS, Frédéric, *Foucault et la folie*, Paris, PUF, 1997
- JAY, Martin, « In the Empire of the Gaze : Foucault and the Denigration of Vision in Twentieth-century French Thought », in D. C. Hoy (dir.), *Foucault. A Critical reader*, Oxford (UK)/Cambridge (USA), Basil Blackwell, 1986, p. 175-204
- JULIUS, Nikolaus Heinrich, *Leçons sur les prisons présentées en forme de cours au public de Berlin, en l'année 1827*, 2 tomes, trad. de H. Lagarmitte, Paris, F. G. Levrault, 1831
- KOSSELLECK, Reinhart, « Le concept d'histoire », *L'expérience de l'histoire*, Paris, Gallimard/

- Seuil, 1997, p. 15-99
- LEBRUN, Gérard, « Note sur la phénoménologie dans *Les Mots et les Choses* », in AAVV, *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*, Paris, Seuil, 1989, p. 33-53
- MACHEREY, Pierre, « Aux sources de "L'Histoire de la folie" : une rectification et ses limites », *Critique*, n° 471-472, 1986, p. 753-774
- , « Pour une histoire naturelle des normes », in AAVV, *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*, Paris, Seuil, 1989, p. 203-221
- MONOD, Jean-Claude, « Structure, spatialisation et archéologie, ou : "l'époque de l'histoire" peut-elle finir ? », in J. Benoist et F. Merlini (dir.), *Historicité et spatialité, op. cit.*, p. 56-76
- RANCIÈRE, Jacques, « Sens et usages de l'utopie », in M. Riot-Sarcey (dir.), *L'utopie en questions*, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 2001, p. 65-78
- SCHWARTE, Ludger, « Foucault : l'esthétique du dehors », *Chimères*, n° 54-55, automne 2004, Paris, p. 19-32
- ZOURABICHVILI, François, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 1994

Troisième partie

- CARSE, James P., *Finite and Infinite Games*, New York, Macmillan Publishing Company, 1986.
Trad. de G. Petitdemange, *Jeux finis, jeux infinis. Le pari métaphysique du joueur*, Paris, Seuil, 1988
- DAVIDSON, Arnold I., « Ethics as Ascetics : Foucault, the History of Ethics, and Ancient Thought », in G. Gutting (dir.), *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge, MA, Cambridge University Press, 1994, p. 115-140
- DESCOMBES, Vincent, *Le Complément de sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Paris, Gallimard, 2004 : ch. XXXI-XXXII, p. 250-268
- DUFLO, Colas, *Jouer et philosopher*, Paris, PUF, 1997
- HADOT, Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Etudes augustiniennes, 1987
- , « Réflexions sur la notion de "culture de soi" », in AAVV, *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*, Paris, Seuil, p. 261-270
- , *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995
- HILEY, David R., « Knowledge and Power », *Philosophy in Question. Essays on a Pyrrhonian Theme*, Chicago et Londres, University of Chicago Press, 1988, p. 86-114
- LEBRUN, Gérard, *Pascal. A doutrina das figuras*, Fortaleza (Brésil), Imprensa universitária do Cearà, 1962.
- PASCAL, Blaise, *Pensées*, in Pascal, *Œuvres complètes* (éd. M. Le Guern), t. II, Paris, Gallimard, 2000, p. 541-1091
- RORTY, Richard, « Identité morale et autonomie privée », in AAVV, *Michel Foucault philosophe, op. cit.*, p. 385-393

- VEYNE, Paul, « La médication interminable », in Sénèque, *De la tranquillité de l'âme*, Paris, Rivages, 1988, p. 7-62
- , « Michel Foucaults Denken », in Axel Honneth et Martin Saar (dir.), *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag, 2003, p. 27-51

INDEX DES NOMS PROPRES ET DES NOTIONS

Nous ne mentionnons ici que les concepts ou les thèmes qui ne figurent pas expressément dans les titres des chapitres ou des paragraphes ou dans la table des matières. Nous ne mentionnons pas les noms des traducteurs.

A

Agamben (G.) 153
 Althusser (L.) 43
 anthropologie 15, 38
 apparition, disparition 27, 34, 48-49, 54, 56,
 78-79, 96, 106-107, 109, 111, 114-116,
 120, 128-129, 133, 147, 174, 228
 Aristote 51, 67, 103, 120, 147
 Artaud (A.) 125-126
 attitude 20, 70-71, 86, 187-190, 193-196

B

Balibar (É.) 21, 159-160
 Baudelaire (Ch.) 210
 Benoist (J.) 104
 Bentham (J.) 137-139, 143, 150-154, 167-169,
 202
 Bergson (H.) 146
 Berkeley (G.) 42, 81
 Borges (J.L.) 170
 Bourdieu (P.) 104

C

Carse (J.P.) 208-210
 Castel (R.) 231
 cause, causal 13-14, 29, 42, 48, 83, 99-101,
 109, 113, 118, 120, 159, 172, 188, 231
 Colliot-Thélène (C.) 148
 comportement 49, 56, 64, 66, 71, 143, 188-
 190, 196
 Condillac (E.B. de) 42, 81, 202
 contingence, contingent 15, 38, 81-82, 103
 contradiction, contrariété 113, 145, 169, 201-
 202
 Cornier (H.) 131

culture 13, 36-40, 45, 65-66, 70, 77-79, 84, 89,
 125, 128, 160, 170, 185, 188, 190, 218

D

Deleuze (G.) 14, 16-17, 26, 58, 67-68, 72, 102,
 107, 164, 192, 195
 Descartes (R.) 33, 84, 86, 156, 158
 détermination, déterminer 26, 28-29, 32, 41-
 42, 57, 66-67, 75, 77, 85, 90-91, 105,
 128-129, 154, 188-189, 195, 207, 212,
 216, 219
 destruction, ruiner 120, 166, 170, 227, 230
 discipline, disciplinaire 24, 47, 48, 83, 95, 109-
 112, 135, 138-140, 142-143, 150-153,
 155-159, 161, 163, 229
 donner, donation 11, 14, 39, 41-42, 78-79, 80,
 109, 204, 206, 211, 219

Dostoïevski (F.) 106

Dover (K.J.) 73

E

enveloppement 107-109, 117, 119, 148, 228
 erreur 36, 42, 78-79, 98-99, 102, 105, 119, 207
 État 51-53, 115
 événement 13-15, 24, 34-36, 43, 80-82, 85,
 97-102, 105-109, 111, 119, 133, 144,
 163, 170, 172, 195, 201, 207-209, 213,
 227-228
 expliquer, explication 35, 37, 57, 98-100, 111-
 112, 118, 228

F

Fourier (Ch.) 167
 Franck (D.) 147

G

Galilée 33

- généralisation 69, 110-111, 142, 151, 153-154, 174, 228
- génération, corruption 16, 117, 120, 127, 147-148
- Goethe (W.) 190
- Goffman (E.) 156
- Goldmann (L.) 118
- gouvernement 17, 26, 51, 137, 139, 142, 152, 174, 189, 228
- Greimas (A.J.) 80-81
- Gros (F.) 118
- Gutting (G.) 92
- H**
- Habermas (J.) 16, 23
- Hadot (P.) 186, 190
- Hegel (G.W.F.) 18-19, 104, 146
- Heidegger (M.) 8, 29, 101-104, 118, 146-148, 212
- Hobbes (T.) 42, 81
- homme 15, 28, 31, 36-37, 56, 58, 68, 79, 82, 87, 100-102, 115, 149, 154-155, 170, 172, 183, 186, 193, 197, 217-218, 221, 223
- Honneth (A.) 23, 92, 235
- humanisme 15, 68, 85
- Hume (D.) 19, 42
- Hume (L.J.) 137
- I**
- identité 16, 59, 136, 161, 201
- illusion 16, 32, 49, 50, 82, 119, 157, 163, 219
- indétermination 12, 177
- individu, individualité 37, 49-51, 53, 58-59, 62, 66-67, 69, 89, 104, 128, 130, 133, 137-139, 143, 178, 185-187, 189, 195, 225
- J**
- Jaffro (L.) 118, 185
- Jésus-Christ 168
- Jouy (Ch.) 58, 161
- Julius (N.H.) 151-153
- K**
- Kant (E.) 8, 10, 12-18, 22, 29, 93, 98, 100-103, 146, 179, 200, 202-206, 211-223
- Koselleck (R.) 80, 167
- L**
- langage, langagier 15, 36, 40, 41, 50, 91, 170-172, 178, 182, 189, 195, 229
- Lebrun (G.) 16, 104, 201
- Leibniz (G.W.) 42, 81
- Lévi-Strauss (C.) 37
- Lévy (C.) 118
- limite 19, 27, 61, 81, 100, 104, 143, 159, 208, 211
- linguistique 28
- loi 17, 19, 20, 37, 41, 48, 57, 63-64, 67, 73, 87, 98, 108, 110, 115, 140, 185, 203-204, 208, 210
- Lukács (G.) 118
- lutte, bataille 18-19, 51, 66, 126, 135, 163-165, 169, 174, 209
- M**
- Macherey (P.) 134
- Mallarmé (S.) 41
- Marx (K.) 43, 112-113, 202
- Maupertuis (P.L.M.) 202
- Merlini (F.) 104
- Misrahi (F.) 84
- Monod (J.-C.) 104
- Montaigne (M.) 156, 238
- N**
- naissance, mort 15, 25-26, 41, 95-96, 102, 111-113, 120, 125, 128, 135, 141, 147-149, 152, 157, 188, 195
- nécessaire, nécessité 26, 38, 42, 44, 57-58, 67, 69, 72, 79-82, 91, 99, 103, 115, 130-132, 150, 178-179, 184, 188, 193, 201, 214, 218
- Nietzsche (F.) 8, 14, 17, 29, 41, 101-104, 124-127, 190, 230

O

ontologie 13-14, 19, 102, 147, 178, 194, 212,
215-218, 231
origine 39, 42, 54, 57, 70, 73-74, 86, 101, 109-
110, 115-116, 132-133, 166-167, 184,
201, 214, 228
ouverture, fermeture 28, 34, 35, 41-45, 47, 56,
58-59, 72, 75, 78, 91, 98, 209, 210, 211,
216

P

Parekh (B.) 137
Pascal (B.) 10, 200-202, 220-221
Perrot (M.) 163
Philon d'Alexandrie 184
Philonenko (A.) 93, 203, 221
Pinel (P.) 156, 160
Platon 73
problématisation 13-14, 16, 17, 63-64, 67, 73,
115-116, 123
production 41-42, 49, 51-52, 56, 59, 62-63, 69,
73, 75, 82-83, 100-101, 112-113, 120,
130, 132-133, 135-136, 138-139, 143,
150, 159-160, 165, 175, 195, 206-207,
211, 218, 225
punition 27, 31, 49, 58, 68, 95-96, 107, 124,
128, 135, 142, 158-159, 189

R

Rabinow (P.) 212
Rancière (J.) 158, 166, 168
reproduction 37, 52, 108
révolution 15, 90, 101, 162-163
Ricardo (D.) 202
Riot-Sarcey (M.) 166
Robinet (J.-B.-R.) 202
Rousseau (J.-J.) 20, 168, 202

S

Saar (M.) 23
Sartre (J.-P.) 118, 146
Sénèque 190-193
spirale 57, 59, 175
Stempel (W.-D.) 80

T

Tuke (S.) 156, 160

U

universalité, universel 38, 67, 81-82, 101, 103,
158, 218

V

Van Gogh (V.) 125, 126
Veyne (P.) 86, 228

W

Weber (M.) 148

INDEX DES OUVRAGES DE FOUCAULT

(dans l'ordre de la liste des abréviations au début du volume et à l'exclusion des *Dits et écrits*)

- HF* 79, 106, 125-126, 156, 160
MC 33-43, 78-79, 89, 98, 102-103, 105, 108,
123, 128, 166-167, 170, 172, 174, 201-
202
AS 87, 146
OD 207
SP 49, 51-54, 68, 96, 106-112, 124, 128-129,
134-141, 146, 150-154, 155, 158-159,
161-163, 167, 174, 228
VS 50, 53-58, 106-109, 112, 123, 133, 155,
161, 163, 189
UP 39, 61-69, 71, 73, 86, 87, 113-115, 181-
183, 185, 192, 194, 196, 206, 210, 224
SS 65, 70, 72, 114-117, 123, 188
DS 53, 58
An 111, 131-134, 137, 159, 161-162, 236
HS 114-115, 183-184, 185-186, 190, 192
STP 228
NBP 82
IAK 217-218

L'HARMATTAN, ITALIA
Via Degli Artisti 15; 10124 Torino

L'HARMATTAN HONGRIE
Könyvesbolt ; Kossuth L. u. 14-16
1053 Budapest

L'HARMATTAN BURKINA FASO
Rue 15.167 Route du Pô Patte d'oie
12 BP 226 Ouagadougou 12
(00226) 76 59 79 86

ESPACE L'HARMATTAN KINSHASA
Faculté des Sciences sociales,
politiques et administratives
BP243, KIN XI
Université de Kinshasa

L'HARMATTAN CONGO
67, av. E. P. Lumumba
Bât. – Congo Pharmacie (Bib. Nat.)
BP2874 Brazzaville
harmattan.congo@yahoo.fr

L'HARMATTAN GUINÉE
Almamy Rue KA 028, en face du restaurant Le Cèdre
OKB agency BP 3470 Conakry
(00224) 60 20 85 08
harmattanguinee@yahoo.fr

L'HARMATTAN CÔTE D'IVOIRE
M. Etien N'dah Ahmon
Résidence Karl / cité des arts
Abidjan-Cocody 03 BP 1588 Abidjan 03
(00225) 05 77 87 31

L'HARMATTAN MAURITANIE
Espace El Kettab du livre francophone
N° 472 avenue du Palais des Congrès
BP 316 Nouakchott
(00222) 63 25 980

L'HARMATTAN CAMEROUN
BP 11486
Face à la SNI, immeuble Don Bosco
Yaoundé
(00237) 99 76 61 66
harmattancam@yahoo.fr

L'HARMATTAN SÉNÉGAL
« Villa Rose », rue de Diourbel X G, Point E
BP 45034 Dakar FANN
(00221) 33 825 98 58 / 77 242 25 08
senharmattan@gmail.com

